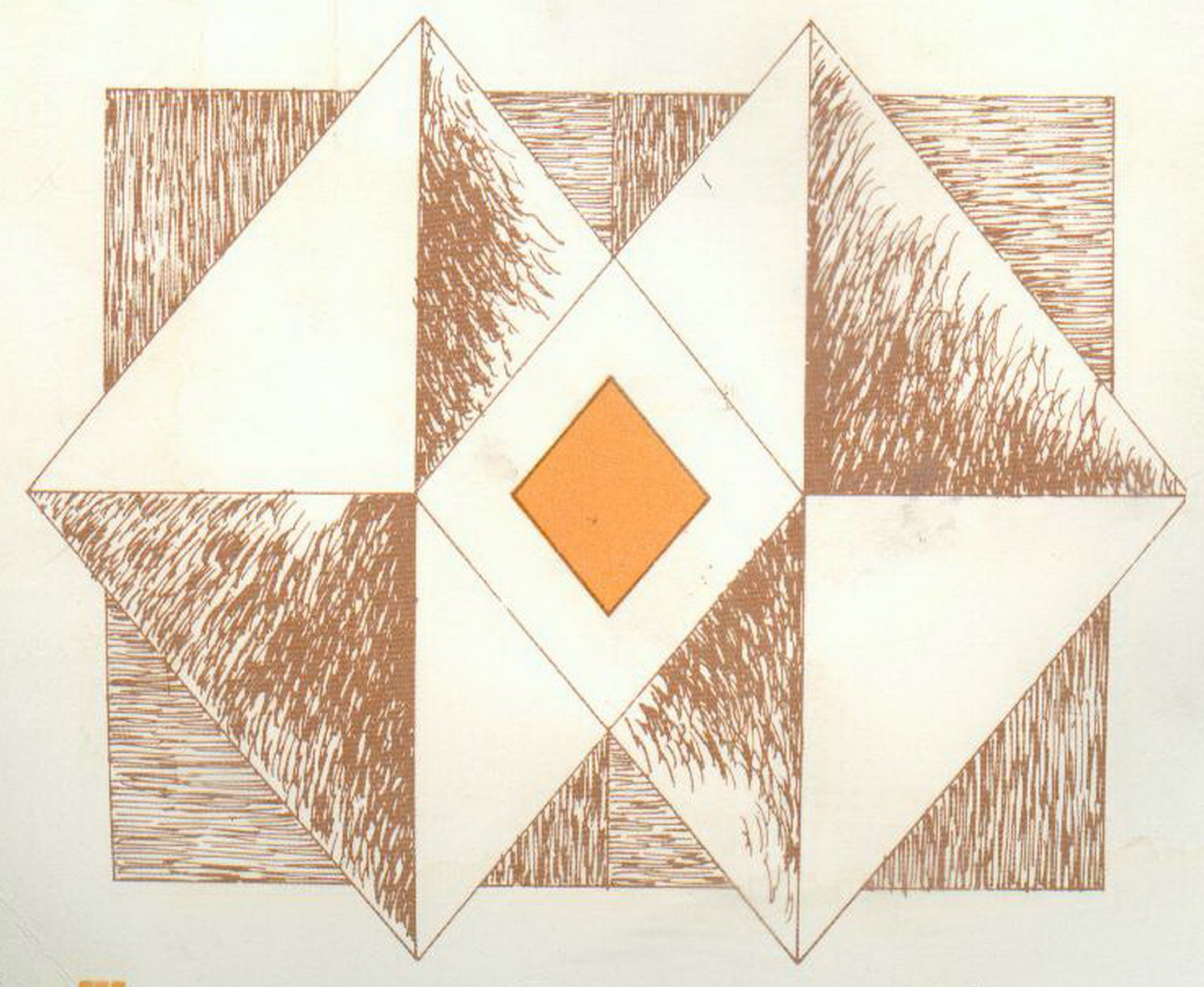
ماكس ڤيبر

الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية

ترجمة: محمّد علي مقلّد



مركز الإنماء القومي

الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية

تأليف: ماكس ڤيبر

ترجمة: د. محمّد علي مقلّد

مراجعة: جورج أبي صالح

لبنان - رأس بيروت - المنارة - بناية الفاخوري
ص. ب. 135048-135072
تلكس. LIBSER 22756 LE
هاتف: 802939 - 802993 - 802941

C.D.N. LOGORIENT
94, rue St-Lazare, 75009 Paris
Tél.: (1) 48 74 07 54
Télex: 281596 F

▪ تمهيد ▪

كل الذين نشأوا في ظل الحضارة الأوروبية المعاصرة، ويتناولون بالدرس قضايا التاريخ العام، هم مدفوعون، عاجلاً أم آجلاً، إلى أن يطرحوا، عن حق، السؤال التالي: في أي سياق من الظروف برزت ظاهرات ثقافية في الحضارة الغربية، وحدها دون سواها، ظاهرات ارتدت ـ هذا على الأقل ما نود أن نعتقده ـ مدلولاً وقيمة كونية؟.

ليس إلا الغرب مكاناً لوجود علم نعترف اليوم «بقيمة» تطوره. بالتأكيد ظهرت خارج الغرب معارف تجريبية وأفكار حول الكون والحياة وحِكَم عميقة فلسفية أو لاهوتية؛ ومع أن التطور التام للاهوت منهجي، على سبيل المثال، هو أمر خاص بالديانة المسيحية المتأثرة بالهلّينية فقد ظهرت في الإسلام ولدى بعض الفرق الدينية في الهند بعض بدايات في هذا المجال. باختصار، إننا نستنتج، من ناحية أخرى، الدليل على وجود معارف وملاحظات على مستوى كبير جداً من المهارة، لا سيما في الهند والصين وبلاد بابل ومصر. غير أن ما كان يعوز علم الفلك، في بابل وخارجها ـ كان علم النجوم في بابل مدهشاً جداً ـ هو الأسس الرياضية التي أمكن لليونانيين وحدهم توفيرها له. في الهند لم تكن الهندسة تعرف «البرهنة» العقلانية، التي أنتجتها، هي أيضاً، العقلية اليونانية مثلما أنتجت الفيزياء والميكانيكا؛ أما العلوم الطبيعية في الهند، الغنية جداً بالمشاهدات، فهي تجهل بدورها المنهج التجريبي الذي هو ـ باستثناء محاولات قليلة جداً في الماضي البعيد ـ نتاج عصر النهضة الأوروبي، على غرار المختبر الحديث. وبالتالي فإن علم الطب، الذي يحظى بتكنيك تجريبي متطور جداً، لا سيما في الهند، كان يفتقر هناك إلى أساس بيولوجي وبشكل خاص بيوكيميائي. باستثناء الغرب، ما من حضارة تمتلك كيمياء عقلانية.

إن البحث العميق المعروف لدى المؤرخين الصينيين كان يعوزه منهج توسيديد Thucydide. وقد كان لمكيافيلي، من غير شك، أسلاف في الهند، إلا أن كل السياسات الآسيوية كانت تفتقر إلى طريقة منهجية يمكن مقارنتها بطريقة أرسطو، وكانت تعوزهم بشكل خاص المفاهيم العقلانية.

إن الأشكال الفكرية الدقيقة في منهجيتها، الضرورية لكل عقيدة شرعية عقلانية، الخاصة بالقانون الروماني وخَلَفِه، القانون الغربي، هي أشكال غير موجودة أبداً خارج أوروبا، وذلك بالرغم من البدايات الحقيقية المعروفة في الهند، مع مدرسة ميمامسا Mimâmsâ، وبالرغم أيضاً من

تدوين القوانين بصورة واسعة، كما هي الحال في آسيا القديمة، واستناداً إلى كل ما عرف من كتب القانون الهندسية أو غيرها. فالغرب وحده هو الذي يعرف، في المقابل، صرحاً قانونياً على غرار الحق الكنسي.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفن. فربما كانت شعوب أخرى تتمتع بحس موسيقي لم يتوفر لنا مثيله. كما عرف في العالم على نطاق واسع مقطوعات موسيقية عديدة. ونجد عند غيرنا غناءً واستخداماً متزامناً للآلات الموسيقية، وتوصل آخرون إلى حساب الفواصل الموسيقية العقلانية التي وضعناها. غير أن الموسيقى المتكاملة عقلانياً الموقعة على هارمونية متجانسة، وائتلاف الأصوات، والتنويعات النغمية القائمة على هارمونية عقلانية، وفي إطار وحدة منسقة من العزف، بالإضافة إلى النظام الذي وضعناه في التدوين الموسيقي، وهو الذي جعل من الممكن تأليف الموسيقى الحديثة وتنفيذها وتأمين ديمومتها: السونات، السيمفونية، الأوبرا، بالإضافة أيضاً إلى برمجة الموسيقى وتحويل الأصوات والتلوينات النغمية على الآلات الحساسة كالأورغ والبيانو والكمان إلخ. كل ذلك لا يوجد إلا في الغرب.

لقد استخدمت القوس القوطية في آسيا، منذ أقدم الأزمنة، كعنصر تزييني؛ ويقال أيضاً إن الشرق كان لا يجهل التقاطع القوطي. غير أن الاستخدام العقلاني للقنطرة القوطية من أجل تدريج المقامات وتغطية المساحات بكل الأشكال، ولا سيما بصفته مبدأ من مبادىء البناء في الآثار الكبيرة، وأساس أسلوب يشمل النحت والرسم، على غرار ما أنتجه العصر الوسيط؛ كل هذا ليس موجوداً خارج أوروبا. وكذلك الأمر في حل مسألة القبة التي اقتبس مبدأها عن الشرق، ومسألة عقلنة الفن في مجمله التي غدت بالنسبة لنا أمراً كلاسيكياً ـ في الرسم من خلال استخدام الخطوط والمنظور الفضائي استخداماً عقلانياً ـ وهو الحل الذي ندين به إلى عصر النهضة. والطباعة عرفت في الصين، غير أن الغرب وحده شهد ولادة أدب مطبوع، لم يعرف إلا في صيغته المطبوعة، ويدين إلى الغرب بوجوده كـ «الصحافة» و «المجلات الدورية» [كما يوجد في الصين وفي الإسلام كل أنواع مؤسسات التعليم العالي التي لا مثيل لها شكلياً في جامعاتنا، على الأقل في مدارسنا الكبرى؛ غير أن بحثاً علمياً عقلانياً منهجياً ومتخصصاً، وهيئة من المتخصصين المجربين، لا وجود لهما في أي مكان آخر غير أوروبا، على نحو بلغ مكانة بارزة في ثقافتنا اليوم] هذا يصح قبل كل شيء على الموظف المتخصص الذي يعتبر حجر الزاوية في الدولة والاقتصاد الحديثين في الغرب. هذا نموذج عرف له أسلاف غير أنه لم يكن يشكل أبداً جزءاً عضوياً مندمجاً داخل النسق الاجتماعي. إن البيروقراطي، الموظف المتخصص ذاته، هو، من غير شك، ظاهرة قديمة جداً في مجتمعات عديدة وفي أشدها تبايناً. غير أنه لم يظهر، حول هذه المسألة، لا في عصر آخر، ولا في قارة أخرى؛ كما أن الوجود الاجتماعي برمته، وبأشكاله السياسية والتكنيكية والاقتصادية مرتبط بالضرورة، وبشكل كلي، بتنظيم الموظفين المتخصصين والكفوئين. فالمهام الأساسية في الحياة اليومية هي بين أيدي بيروقراطيين مؤهلين على الصعيدين التقني والتجاري، وبالأخص موظفي دولة مؤهلين على الصعيد التشريعي.

إن تنظيم المجتمع في ملاكات وأطر قد غدا أمراً منتشراً انتشاراً واسعاً. غير أن الملكية القائمة على أساس ذلك، أي بالمعنى الغربي للكلمة، لم تكن معروفة إلا في حضارتنا. فوق ذلك، إن البرلمانات المؤلفة من «ممثلي الشعب» المنتخبين دورياً، وحكومات السياسيين، رؤساء الأحزاب، «الوزراء» المسؤولين أمام البرلمان، كل ذلك يخص الغرب وحده، مع أن «الأحزاب» السياسية، بمعنى التنظيمات الباحثة عن نفوذ وعن الظفر بالسلطة، هي ظاهرة معروفة منذ القديم في كل مكان. وعلى العموم، فإن «الدولة»، بصفتها **مؤسسة** سياسية لها «دستور» مكتوب، ولها قانون قائم عقلانياً، وإدارة موجهة على أساس قواعد عقلانية أو «قوانين»، ولها موظفون ذوو كفاءة، ليست معروفة على هذه الصورة إلا في الغرب وذلك بالرغم من وجود تمايزات.

يصح كل هذا أيضاً في أكثر القوى حسماً في حياتنا الحديثة: الرأسمالية. إن «الرغبة في الكسب»، «البحث عن الربح»، عن المال، عن أكبر كمية ممكنة من المال، كل ذلك ليس له، بذاته، أية علاقة بالرأسمالية. مستخدمو المقاهي، الأطباء، الحوذيون، الفنانون، العاهرات، موظفو التجارة، الجنود، اللصوص، الهجناء، حماة البيوت المشبوهة، المتسولون، كلهم يمكن أن يكونوا مسكونين بهذا التعطش للكسب، على غرار ما حصل مع أناس مختلفي ومتنوعي الظروف في كل العصور وفي كل الأمكنة، حيث وجدت أو يمكن أن توجد، تحت أية صيغة، ظروف موضوعية خاصة بمثل هذه الحالة. ينبغي تعليم الصغار، في كتب تاريخ الحضارة، وفي الصفوف الابتدائية، التخلي عن هذه الصورة الساذجة. فالحاجة للكسب غير المحدود لا تنطوي أبداً على مقومات الرأسمالية ولا حتى على «روحها». يمكن أن تتماثل الرأسمالية مع **الهيمنة**، وعلى الأقل، مع التلطيف العقلاني لهذه الغريزة اللاعقلانية. غير أنه من الصحيح أن الرأسمالية مرادفة للبحث عن الربح، عن ربح **دائم القدرة على التجدد**، من خلال مؤسسة ثابتة، عقلانية ورأسمالية ـ إنها بحث عن **المردودية**، التي تلازم المشروع الرأسمالي. ففي ظروف يكون فيها الاقتصاد كله خاضعاً للنسق الرأسمالي، يحكم بالزوال كل مشروع رأسمالي فردي لا تحركه دوافع البحث عن المردودية.

لنحدد الآن عباراتنا بمقدار من الدقة يفوق المألوف، فنسمي الفعل الاقتصادي «الرأسمالي» ذاك الذي يقوم على أمل الكسب عن طريق استثمار إمكانات **التبادل**، أي على الفرص السلمية (شكلياً) للربح. إن الكسب بالقوة (شكلياً أو فعلياً) يتبع قوانينه الخاصة، وليس من المناسب (ولكن كيف يتم منعه عن أي كان؟) وضعه في مصاف الفعل الموجه (بالتحليل الأخير) نحو الربح الناجم عن التبادل[1]. إذا تم البحث عن الكسب الرأسمالي عقلانياً، فإن الفعل المقابل يحسب على أساس الرأسمال. هذا يعني أنه إذا استخدم الفعل منهجياً المواد أو الخدمات الشخصية كوسيلة للكسب، فإن حصيلة المشروع بالأرقام المالية في نهاية مرحلة معينة منه (أو قيمة الموجودات محسوبة مرحلياً في حالة مشروع متواصل) ينبغي أن **تتجاوز** الرأسمال، أي قيمة وسائل الإنتاج المادية المستخدمة في سبيل الكسب عن طريق التبادل. لا يهمّ إذا كان الأمر يتعلق ببضاعة طبيعية مسلّمة **على الطلب**، من قبل بائع متجول يمكن أن يتجسد في النهاية كسبه في بضائع **طبيعية** أخرى عبر التجارة؛ أو إذا كان الأمر يتعلق بمصنع، موجوداته من الأبنية والآلات والأموال

المنقولة، والمواد الأولية، والمواد المنتجة بشكل نهائي أو نصف نهائي، أومن ديون، وموازنته قائمة على الالتزامات. إن ما يهم هو تقدير الرأسمال في قيمة نقدية؛ وليس مهماً أن يتم ذلك عن طرق المحاسبة الحديثة أو عن أية طريقة أخرى بدائية. كل شيء يتم على أساس جردة الحساب. جردة أولية في بداية المشروع؛ وتقدير للربح المحتمل قبل أي عمل؛ وجردة نهائية، في النهاية، بغية تحديد قيمة الربح. على سبيل المثال: الجردة الأولية لطلبية معينة ينبغي أن تحدد القيمة النقدية، المعترف بها من قبل الشركاء، للسلع المطلوبة (في الحدود التي لا يكون فيها لهذه السلع شكل نقدي في البداية)؛ ثم يكون من شأن الجردة النهائية حساب الأرباح والخسائر. كل عملية بين الشركاء تستند إلى الحساب في الحدود التي تصبح فيها التبادلات عقلانية. قد يحصل، حتى في أيامنا، ألا تجري لا حسابات ولا تقديرات دقيقة، وأن يتم اللجوء إما إلى تقديرات تقريبية أو إلى وسيلة تقليدية أو اصطلاحية، حين لا تستوجب الظروف إجراء حساب دقيق. غير أن ذلك لا يمس جوهر عقلانية الكسب الرأسمالي.

المهم بالنسبة للمفهوم الذي نطلقه، وهذا ما يحدد هنا الحركة الاقتصادية بطريقة حاسمة، هو الميل الفعلي إلى المقارنة، مهما كانت المقارنة أولية، بين نتيجة يعبر عنها بالمال وبين استثمار يقدر بالمال. بقدر ما تتيح لنا الوثائق الاقتصادية أن نصدر أحكاماً، نرى أنه توجد، بهذا المعنى، وفي كل البلاد المتمدنة، رأسمالية ومشاريع رأسمالية قائمة على عقلنة مقبولة لتقويمات وتقديرات على أساس الرأسمال؛ يصح ذلك على الصين والهند وبابل ومصر والمنطقة المتوسطة في الأيام الغابرة، في العصر الوسيط، كما في أيامنا. ولا يتعلق الأمر فقط بعمليات فردية معزولة، بل بمشاريع اقتصادية قائمة كلياً على تجديد العمليات الرأسمالية المعزولة، أو بالأحرى على الاستثمارات الدائمة. وفي المقابل، لم ترتدِ التجارة، خلال فترة طويلة ماضية، كما هي حال التجارة في أيامنا، صفة ثابتة؛ فقد كانت تتضمن بشكل أساسي سلسلة من العمليات المعزولة. ولم يكتسب نشاط كبار التجار تماسكاً داخلياً إلا بالتدريج (وبالتحديد مع إقامة فروع وشعب). حيث انتشرت المشاريع الرأسمالية، وكذلك كانت حال المقاولين الرأسماليين، على كل حال، عبر العالم منذ أقدم العصور، لا بهدف القيام بمشاريع معزولة بل في سبيل تأسيس حركة ثابتة ودائمة أيضاً.

غير أن الرأسمالية لم تشهد إلا في الغرب انتشارها الكبير وأنماطها وأشكالها وميولها التي لم تبرز في أي مكان آخر. في العالم كله كان هنالك تجار: بالجملة أو بالمفرق، وتجار محليون أو ذوو مجالات عمل واسعة. كما عرفت كل أنواع القروض وأكبّت مصارف على شتى أنواع العمليات، التي هي شبيهة على الأقل بعمليات قرننا السادس عشر. وانتشرت القروض البحرية، والطلبيات والتجمعات وشركات التوصية انتشاراً واسعاً، حتى أنها ارتدت أحياناً شكلاً ثابتاً. وحيث كانت توجد أرصدة توظيف للمؤسسات الرسمية، وُجد الدائنون في بابل، في اليونان وفي الهند والصين وروما. وقد موّلوا الحروب وأعمال القرصنة، وأسواق التموين والعمليات العقارية من جميع الأصناف.

كما لعبوا في سياسة ما وراء البحار دور المقاولين المستعمرين، المتاجرين بالنخاسة المستخدمين للعمل القسري. واستأجروا المزارع حقولاً وأيدي عاملة مع حصولهم على أفضلية لتغطية الضرائب. وموّلوا رؤساء الأحزاب في مناسبات الانتخابات والجيوش المرتزقة أثناء الحروب الأهلية، وعملوا، في نهاية الأمر، **مضاربين**، منتهزين كل الفرص لتحقيق ربح مالي. إن هذا التنوع في صفوف المقاولين، **المغامرين** الرأسماليين، هو تنوع موجود في كل مكان. وقد كانت نشاطاتهم، باستثناء التجارة والعمليات المصرفية والتسليفية، ترتدي صفة لا عقلانية ونظرية، أو أنهم كانوا متجهين نحو الكسب عن طريق العنف، وعن طريق اقتطاع حصة من المغانم قبل كل شيء: إما عبر الحرب مباشرة، وإما بطريقة غير مباشرة، تحت شكل ثابت من الأسلاب النقدية، أي عن طريق إستغلال الأشخاص. إلى جانب كثير من المميزات التي غالباً ما نجدها في الرأسمالية الغربية الحديثة: رأسمالية نصابي الأموال، كبار المضاربين، متعقبي الامتيازات الاستعمارية، كبار المتمولين. ولا سيما عند أولئك الذين يختارون مشاريعهم في مجال استغلال **الحروب**، وهو ما يرتبط به اليوم وفي كل يوم، قسم، وقسم فقط، من التجارة الدولية الكبرى.

غير أن الغرب، في الأزمنة **الحديثة**، شهد وحده شكلاً آخر من الرأسمالية، هو التنظيم العقلاني الرأسمالي للعمل الحر (شكلياً)، وهو ما لا نجده في أماكن أخرى إلا على شكل بدايات مشوشة. لم يبلغ العمل العبودي في الزمن الغابر مستوى معيناً من العقلنة إلا في المزارع، ومستوى أدنى في أل Ergastéria. ومع بدايات الأزمنة الحديثة كانت العقلنة ما تزال محصورة أكثر في المزارع وفي مشاغل الأسياد، كما في الصناعات المنزلية، وفي حقول الأسياد القائمة على العمل بالسخرة. إن صناعات منزلية فعلية تعتمد على العمل الحر لم يكن لها وجود خارج الغرب، إلا في حالات نادرة. وهذا أمر مؤكد. ومع ذلك فإن استخدام المياومين بشكل واسع لم يؤدّ، إلا في حالات استثنائية، إلى قيام المانيفاكتورة - وذلك في ظل أشكال مختلفة من التنظيم الصناعي الحديث (إحتكارات الدولة) -، ولم يؤدّ أبداً إلى تنظيم تعليم المهنة على طريقة القرون الوسطى.

غير أن تنظيم المؤسسة الرأسمالية تنظيماً عقلانياً على أساس حساب الربح في سوق منتظمة لا على أساس الظروف اللاعقلانية أو السياسية التي تتم فيها المضاربة، ليس هو الخصوصية الوحيدة في الرأسمالية الغربية. فلم يكن ذلك ممكناً من دون عاملين آخرين أساسيين: **فصل العمل المنزلي عن المؤسسة**، وهو الذي ساد في الحياة الاقتصادية الحديثة؛ **والمحاسبة العقلانية** وهي مرتبطة به ارتباطاً وثيقاً. ونجد أيضاً خارج أوروبا مثل هذا الفصل عبر المكان بين المسكن والمشغل (أو الدكان) - أمثلة: البازار الشرقي وال Ergostéria في بعض الحضارات. وكذلك، في الشرق، في أقصى الشرق، كان لبعض التجمعات الرأسمالية، في العصور الغابرة أجهزة محاسبتها المستقلة. غير أن ذلك لم يكن سوى محاولات متواضعة، قياساً على استقلالية المؤسسات الحديثة. وذلك، قبل كل شيء، لأن الشروط التي لا غنى عنها لهذه الاستقلالية، أي ما قمنا به على صعيد المحاسبة العقلانية، والفصل الشرعي بين ملكية المشاريع والملكية الشخصية غائبة كلياً، أو أنها كانت في بداياتها[2]. إن المؤسسات التي تبحث عن كسب، خارج أوروبا، تميل إلى

أن تتطور انطلاقاً من رأسمال عائلي كبير أميري أو حكومي؛ وهي تبدي، كما لاحظ ذلك جيداً **رودبرتوس** Rodbertus، إلى جانب بعض مظاهر التماثل السطحية مع الاقتصاد الحديث، تطوراً متباعداً أو بالأحرى متناقضاً.

غير أن جميع هذه الخصوصيات في الرأسمالية الغربية لم تأخذ، في التحليل الأخير، مدلولها الحديث إلا بعد أن أضيف إليها التنظيم الرأسمالي للعمل، كما ارتبط بها ما يسمى عموماً «التّتجير»، أي تحويل كل شيء إلى مادة للتجارة، تطور الملكيات القابلة للتبادل، والبورصة التي هي عقلنة المضاربة. إن كل ذلك يبقى، في غياب التنظيم العقلاني للعمل الرأسمالي، ـ هذا إذا افترضنا إمكانية بقائه ـ بعيداً عن أن يرتدي المدلول ذاته، لا سيما فيما يتعلق بالبنية الاجتماعية وبكافة القضايا المرتبطة به والتي تخص الغرب الحديث. فالحساب الدقيق، وهو أساس كل ما عداه، ليس ممكناً إلا على قاعدة العمل الحر.

وبما أنه، أو بالأحرى لأنه، لا يوجد، خارج الغرب، أي أثر لتنظيم عقلاني للعمل، فمن باب أولى ألا توجد إشتراكية عقلانية. إن ما تبقى من العالم خارج أوروبا قد عرف، ولا شك، الاقتصاد المديني، وسياسات التمويل المديني، ونظريات الأمراء المتعلقة بالمركانتيلية والتقدم، والتقنين، وضبط الاقتصاد، والحمائية ونظريات التلقائية (في الصين). كما عرف أيضاً أنماطاً متعددة من الاقتصاد الشيوعي والاشتراكي: الشيوعية العائلية، الدينية أو العسكرية، إشتراكية الدولة (في مصر)، الشركات الاحتكارية، وهيئات المستهلكين. ومع وجود امتيازات، في كل مكان، لأسواق المدن على حساب أسواق الريف، ووجود تجمعات حرفية، ورابطات نقابية، وكل صنوف الاختلافات المشروعة بين المدينة والريف، فإن مفهوم «البرجوازي» ومفهوم «البرجوازية» ظلاّ، مع ذلك، مجهولين في كل مكان خارج الغرب. وكذلك، فإن «البروليتاريا» كطبقة لا يمكن أن توجد في غياب أي مشروع ينظم العمل الحر. توجد في كل مكان، وبصيغ مختلفة، «صراعات طبقية»: بين الدائن والمدين، بين مالكي الأراضي والفلاحين أو العبيد أو المزارعين، بين التجار والمستهلكين أو مالكي الأراضي. إلا أنه لا توجد، خارج الغرب، إلا بأشكال جنينية، صراعات بين شركاء يقدمون رأس المال وشركاء متضامنين كما كانت الحال في عصرنا الوسيط في الغرب. إن الصراع الحديث بين كبار المقاولين الصناعيين والعمال المأجورين كان مجهولاً تماماً. من هنا غياب المسائل المشابهة لتلك التي عرفتها الاشتراكية الحديثة.

بالنتيجة، إن القضية الأساسية في تاريخ الحضارة الشامل ـ حتى من وجهة نظر اقتصادية صرف ـ ليس بالنسبة لنا، في التحليل الأخير، تطور النشاط الرأسمالي، كنشاط رأسمالي، المختلف باختلاف الحضارات: المغامر هنا، المركنتيلي هناك، أو الموجَّه نحو الحرب، والسياسة، والإدارة؛ بل هو بالأحرى تطور **رأسمالية المؤسسة البرجوازية** مع التنظيم العقلاني **للعمل الحر**؛ وبلغة تاريخ الحضارات، فإن قضيتنا هي قضية ولادة الطبقة البرجوازية الغربية بسماتها المميزة. وهي قضية على علاقة أكيدة ووثيقة بأصل تنظيم **العمل الحر** الرأسمالي، ولكنها ليست مماثلة له. ذلك لأن **البرجوازية**، كدولة، قد وجدت قبل تطور الشكل الحديث الذي يخص

الرأسمالية ـ وهذا يصح على الغرب وحده.

من المعلوم أن الشكل الحديث، بالمعنى الصحيح، للرأسمالية الغربية قد تحدد، إلى درجة كبيرة، بتطور الامكانات التقنية. وترتبط عقلانيته اليوم، بشكل أساسي، بإمكانية تقدير العوامل التقنية الأكثر أهمية. مما يعني أنها ترتبط بالسمات الخاصة بالعلم الحديث، لا سيما بعلوم الطبيعة القائمة على أساس الرياضيات والتجريب العقلاني. من ناحية أخرى، إن تطور هذه العلوم، والتقنيات المتفرعة عنها، قد تلقى من جانبه، وما يزال، دفعاً حاسماً للمصالح الرأسمالية التي تنتظر مردوداً من تطبيقاتها العملية. والحقيقة أن أصل العلم الغربي لم يكن قد تحدد بمثل هذه المصالح. فقد كان للهنود ترقيم لا مقداري يعادل حساباً جبرياً، وقد ابتكروا النظام العشري من غير أن يتوصلوا، مع ذلك، لا إلى علم الحساب ولا إلى علم المحاسبة الحديثين. ويبقى على الرأسمال الغربي أن يستخدمه خلال تطوره. ولم تحدد المصالح الرأسمالية ولادة الرياضيات أو علم الميكانيكا؛ غير أن استخدام المعرفة العلمية استخداماً تقنياً قد تلقّى في الغرب دفعاً إلى الأمام بفعل الإيجابيات والمنافع الاقتصادية التي وفرها. على أن هذه المنافع المهمة جداً على صعيد ظروف السكان المعيشية هي من ثمار البنية الاجتماعية الخاصة بالغرب. لذلك نرى أنفسنا مدفوعين إلى التساؤ ل عن أي عناصـر من هذه البنية الاجتماعية تنجـم هذه المنافع، علماً بأن جميع هذه العوامل لا يمكن أن تكون على مستوى واحد من الأهمية.

إن البنية العقلانية الخاصة بالقانون والتنظيم الإداري هي، من غير شك، ذات أهمية. وتقضي رأسمالية المؤسسة العقلانية بضرورة التخمين المحسوب، لا في مجال تقنيات الإنتاج وحسب، بل في مجال القانون والإدارة ذات القواعد الشكلية. من غير هذه العناصر، تبقى الرأسماليات، المغامرة والمضاربية والتجارية، ممكنة من غير شك، وكذلك الأمر بشأن جميع الرأسماليات المحددة سياسياً، لكن من غير الممكن قيام مشروع عقلاني توجهه المبادرة الفردية، برأسمال ثابت وتقديرات دقيقة. وحده الغرب استخدم في نشاطه الاقتصادي، نظاماً تشريعـياً وإدارة بلغت مستوى من الكمال القانوني والصوري. ولكن من أين أتى هذا القانون؟ يبيّن البحث أن المصالح الاقتصادية، إضافة إلى ظروف أخرى، قد ساهمت بالتأكيد، من جهتها، ـ ولم تكن الوحيدة ولا حتى الأساسية ـ في شق الطريق أمام فئة من المشرِّعين المتمرسين بالقانون والتنظيم الإداري. غير أن هذه المصالح لم تخلق القانون. كما ساهمت في ذلك قوى أخرى عديدة. لماذا لم تستطع المصالح الرأسمالية في الصين أو في الهند أن توجه التطور العلمي والفني والسياسي والاقتصادي نحو العقلنة التي هي من خصوصيات الغرب؟

لأن القضية، في كل الحالات المذكورة آنفاً، تتعلق بشكل من «العقلنة» النوعية الخاصة بالحضارة الغربية. والحقيقة أن هذه الكلمة يمكن أن تعني أشياء شديدة التنوع ـ سنكون مدفوعين إلى تأكيد ذلك في النقاش الذي سيلي. هناك، على سبيل المثال، «عقلنات» للتأمل الصوفي ـ أي كموقف يُعتبر ـ انطلاقاً من مجالات أخرى في الحياة ـ «لا عقلانياً» بامتياز ـ وذلك على غرار ما يوجد أيضاً من أشكال لعقلنة الحياة الاقتصادية والتكنيك، والبحث العلمي والتربية والاعداد

العسكري والقانون والتنظيم الإداري. وفي المقابل، فإن من الممكن عقلنة كل واحد من هذه المجالات تبعاً للغايات والأهداف الشديدة التنوع؛ وما هو «عقلاني»، من إحدى وجهات النظر هذه، يمكن أن يصبح «لا عقلانياً» من زاوية أخرى. من هنا تبرز أشكال متنوعة جداً من العقلنة في مختلف مجالات الحياة وتبعاً للحضارات. ومن الضروري، لتمييز هذه الاختلافات، من زاوية تاريخ الحضارات، تحديد المجالات المعقلنة واتجاهات عقلنتها. ينبغي إذن، في البداية، التعرف على **السمات المميزة** للعقلانية الغربية، والتعرف في داخلها، على أشكال العقلنة الحديثة، ومن ثم تفسير الأصل الذي تحدرت منه. كل محاولة للتفسير ضمن هذا المنحى ينبغي أن تسلم بأهمية الاقتصاد الأساسية، وأن تأخذ بالاعتبار، قبل كل شيء، الشروط الاقتصادية. غير أن العلاقات المتبادلة ينبغي أن تؤخذ، في الوقت ذاته، بعين الإعتبار. وذلك لأنه إذا كان تطور العقلانية الاقتصادية مرتبطاً، في شكل عام، بالتقنية وبالقانون العقلانيين، فهو مرتبط أيضاً بالقدرات وبالكفاءة التي يتمتع بها الإنسان ليتبنى بعض أشكال **السلوك** العقلاني العملي. حين واجه السلوك صعوبات روحانية اصطدم تطور الموقف الاقتصادي العقلاني، هو أيضاً، بمقاومات داخلية خطيرة. فقد كانت القوى السحرية والدينية، إضافة إلى أفكار أخلاقية مبنية على أساسها، تعد من بين العناصر الأكثر أهمية في تكوين السلوك. هذا ما سنتحدث عنه في الدراسات المجموعة هنا.

وضعنا في البداية دراستين قديمتين جداً حاولنا فيهما تناول المسألة في وجه مهم هو، بشكل عام، من الأكثر صعوبة على الفهم: في أية صيغة تحدد بعض المعتقدات الدينية بروز «عقلية اقتصادية»، وبعبارة أخرى بروز «التقليد» المتعلق بشكل معين من الاقتصاد؟ وقد أخذنا مثلاً على ذلك العلاقات بين روح الحياة الاقتصادية الحديثة وبين الأخلاق العقلانية لدى البروتستانتية النسكية. ولن نهتم إذن إلا بوجه واحد من التسلسل السببي. أما الدراسات التالية التي تتناول **الأخلاق الاقتصادية في الأديان الكبرى في العالم** فهي تهدف إلى إقامة العلاقات بين الديانات الأكثر أهمية وبين الاقتصاد والطبقات الاجتماعية. وهي تسعى إلى تعقب هاتين العلاقتين السببيتين بمقدار ما يحتاج الأمر إلى ذلك، بغية إيجاد نقاط **المقارنة** مع التطور الغربي الذي سيكون، هو الآخر، موضع تحليل. في الحقيقة نأمل أن تكون هذه هي الطريقة الوحيدة في البحث عن سند سببي لهذه العناصر الأخلاقية ـ الاقتصادية من الدين الغربي، هذه العناصر التي بها يتعارض هذا الدين مع غيره من الأديان. غير أن هذه الدراسات ـ مهما تكن مهمة ـ لا تدعي أبداً أنها تشكل تحليلات متكاملة. فهي على العكس، تشدد عمداً على العناصر التي استناداً إليها تبقى كل حضارة من الحضارات المدروسة **متعارضة** مع تطور الحضارة الغربية. فهي إذن برمتها موجهة نحو القضايا التي تبدو ـ من وجهة النظر هذه ـ مهمة لفهم الحضارة الغربية. ولن نعدم وسيلة للوصول إلى الهدف الذي حددناه ولكن، تفادياً لأي سوء فهم، نشير هنا قصداً إلى الحدود التي تصل إليها فكرتنا.

من جهة أخرى، من المفيد هنا أن نحذِّر من الجهل بأصول هذه المعارف، حتى لا نبالغ في تقدير قيمة هذه الدراسات الراهنة. من البديهي أن العلماء المختصين بحضارات الصين والهند ومصر والساميين لن يجدوا أبداً شيئاً جديداً. ونأمل على الأقل في ألا يكتشفوا أي **خطأ** في الأشياء

الأساسية. فالمؤلف يجهل إلى حد أمكنه الوصول، مع أنه غير اختصائي، إلى مقارنة مثل هذا المثل الأعلى. ذلـك أن من يعتمد على ترجمات، ومن عليه، في المقابل، أن يستخدم مراجع أدبية، وشهادات أثرية، ومستندات ووثائق من الأرشيفات، هو ملزم بالركون إلى اختصاصيين، لعدم قدرته على الحكم على القيمة الحقيقية لأعمال هي ذاتها موضع نقاش ونزاع. إن لمثل هذا المؤلف كل المبررات التي تجعله يبدو متواضعاً، وكذلك بالنسبة لكل الوثائق الموجودة، وهي موفورة بكثرة، فإن عدد ترجمات المصادر الحقيقية (وثائق وتسجيلات) التي بحوزتنا (عن الصين خاصة) هو أيضاً من بين الأكثر محدودية. من هنا الميزة **العابرة المؤقتة** جداً لأبحاثنا، لا سيما فيما يتعلق بآسيا[3]. على الاختصاصي أن يحكم الحكم النهائي. من ناحية أخرى لم تظهر هذه الدراسات إلا بسبب غياب أعمال الاختصاصيين حتى أيامنا (1920) التي تلبي الغاية التي وضعناها. لقد وضعت هذه الدراسات في حدود كبيرة، لكي «تُتخطى» باكراً، وهذا هو في النهاية مصير كل الأعمال العلمية. ولكن، مهما يكن هذا موضع نقد، فمن الصعب الاحتراس، في مثل هذه الأعمال، من أي تطاول على مجالات اختصاصيين آخرين. لِنُقرَّ إذن، منذ البداية، بأن نجاح الدراسات لن يكون كاملاً.

يعتقد أهل الأدب اليوم، إما بفعل الموضـة، أو لأن حماسهم يخدعهم، أن بالإمكان تجاوز الاختصاصي والاستخفاف به أو اختزاله في دور المشارك الثانوي التابع «للعراف». إن كل العلوم تقريباً تدين بالفضل إلى المولعين بالفنون ذوي النظرات المهمة غالباً بل الثمينة. غير أنه إذا كان الولع أو الهواية أساس العلم فهو يصير أيضاً غايته. فما على الراغب بالفرجة إلا الذهاب إلى السينما.

من ناحية أخرى، ألا يتوفر له اليوم، في صيغة أدبية، عدد من المراجع التي تتناول حقل أبحاثنا[4]؟ لا شيء أكثر من هذا الموقف بُعداً عن الأبحاث الرصينة والتجريبية. وأضيف: من يرغب الاستماع إلى عظة فليذهب إلى جمعية سرية. إننا لن نقول هنا أدنى كلمة عن القيمة النسبية المتعلقة بالحضارات التي نقيم المقارنة فيما بينها. صحيح أن مصير البشرية لا يمكن إلا أن يرعب من يتأمل مرحلة منه؛ لكن من الأفضل الاحتفاظ للذات بالانتقادات الشخصية، كما يجري عند رؤية البحر أو قمة الجبل، إلا إذا شعرنا بإلهام، ودفعتنا الموهبة إلى أن نعبِّر عن ذلك عبر قطعة فنية أو عمل خلّاق. وفي معظم الحالات الأخرى، فإن الاستفاضة في الخطابات «الحدسية» يحجب فقط العجز عن التمايز عن الموضوع، وهو عجز يستحق أن يحكم عليه بمثل ما يحكم على قصر النظر في المسائل المتعلقة بمواضيع تتعلق بالبشر.

إن عدم لجوئنا إلى ما وفرته لنا العراقة (الإتنولوجيا) يحتاج إلى تبرير. فالحالة التي توصل إليها هذا العلم اليوم ينبغي أن تجعل استخدامه أمراً لا يستغنى عنه في كل دراسة معمقة ـ لا سيما فيما يتعلق بالديانات الآسيوية. وإذا حصرنا أنفسنا في ذلك، فليس ذلك ناجماً فحسب عن محدودية عمل الإنسان. هذا الاختصار أمر مباح لأن علينا قبل كل شيء أن نعالج هنا، بالضرورة، الأخلاق الدينية لدى الشرائح الاجتماعية التي كانت تلعب، كل في بلدها، دور «ناقل» الحضارة، ولأننا نهتم بالتأثير

الذي يمارسه سلوكها غير أن الصحيح جداً أن ميزتهم الخاصة أمر يستحيل فهمه إلا بالمقارنة مع الوقائع الاثنوغرافية. علينا إذن أن نسلّم، من غير مواربة، بل أن نشير، إلى أن المسألة تتعلق هنا بصعوبة من شأنها أن تثير اعتراضات مبررة من قبل عالم الاثنولوجيا. بإمكاننا أن نأمل بتجاوز هذه الصعوبة عبر دراسة منهجية تتناول سوسيولوجيا الدين، غير أن مثل هذا المشروع من شأنه أن يذهب إلى ما وراء الفكرة المقترحة لهذه الدراسة. وبالنتيجة علينا أن نكتفي بمحاولة وضع نقاط المقارنة، ما أمكننا ذلك، مع ديانات الحضارة الغربية.

لننظر أخيراً إلى الجانب الأنتروبولوجي من المسألة. إننا ونحن نصادف دوماً، في الغرب وفي الغرب وحده، بعض أنماط محددة جداً من العقلنة ـ حتى في مجالات من السلوك التي تطورت (ظاهرياً) بمعزل عن بعضها البعض ـ نجد أنفسنا بشكل طبيعي مدفوعين إلى أن نرى في هذه الأنماط النتيجة الحاسمة لهذه لخصائص وراثية. يعترف الكاتب أنه يميل ـ وهذا أمر شخصي جداً وذاتي ـ إلى أن يولي أهمية كبيرة للوراثة البيولوجية. ولكنني، بموجب النتائج الملحوظة التي توصلت إليها الأنتروبولوجيا، لا أرى، حتى الآن، كيف يمكننا أن نقيم، إلا بشكل تقريبي، حدود تدخل الوراثة في عملية العقلنة هذه، وشكل هذا التدخل. فإحدى المهام التي ينبغي أن توضع على عاتق الأبحاث السوسيولوجية والتاريخية، يجب أن تتولى الكشف أولاً عن كل هذه التأثيرات وكل هذه التسلسلات المنطقية السببية التي يمكن تفسيرها بطريقة كافية على أنها ردود فعل على المصير وعلى المحيط. وبالتالي، ربما يصبح لنا الحق، إذا ما تطور علم الأعصاب وعلم النفس الخاصين بالاعراق وتجاوزا النتائج الحالية ـ وهما علمان واعدان على أكثر من صعيد ـ أن نأمل بحلول مرضية لهذه المسألة[5]. بانتظار ذلك تبدو هذه الشروط غائبة، وتعني الدعوة فيها إلى ربط كل شيء بعامل الوراثة نوعاً من التخلي مسبقاً عن معارف ربما هي منذ الآن في متناولنا. لذلك تكمن المهمة في تحويل اتجاه المسألة نحو عوامل ما تزال مجهولة حتى اليوم.

هوامش التمهيد

(1) إنني أبتعد هنا ، كما في نقاط عديدة أخرى ، عن معلمنا المحترم **لوجو برنتانو** Lujo Brentano (في مؤلفه المذكور لاحقاً) . بالدرجة الأولى فيما يتعلق بالمصطلح ، ولكن أيضاً حول مسائل فعلية . لا يبدو لي مناسباً وضع أشياء متباعدة كالسلب والكسب عن طريق الصناعة في خانة واحدة ؛ ولا تبنّي ـ في مواجهة أشكال أخرى من الكسب ـ الفكرة القائلة بأن أي ميل إلى تحصيل المال يكشف عن «الروح الرأسمالية». في هذه الحالة الأخيرة ، يمكن التخلي عن أي تحديد للمفهوم ، وفي الحالة الأولى ، عن امكانية ابراز الاختلاف النوعي بين الرأسمالية الغربية والأشكال الأخرى المغايرة . وكذلك في كتاب *La philosophie des Geldes* ، يدفع **سيمّل** Simmel التماثل بعيداً، على حساب تحليله الملموس للاقتصاد النقدي مع الرأسمالية . إن ما يعطي الرأسمالية تميزها النوعي ، في نظر **Sombart**، لا سيما في كتابه الأساسي *Der moderne Kapitalismus* ـ على الأقل من وجهة نظري ـ ونعني بالتميز النوعي التنظيم العقلاني للعمل ، هو أمر ثانوي ، وهذا ما ينزع إلى ايلاء أهمية مفرطة لعوامل التطور التي مارست تأثيرها في كل مكان من العالم .

(2) من البديهي أنه ينبغي ألا يفهم هذا التعارض بالمعنى الحرفي . كانت الرأسمالية الموجهة نحو السياسة (خصوصاً جباية الضرائب) ، في المنطقة المتوسطية قديماً ، وعلى الأرجح في الهند والصين أيضاً، سبباً في ولادة مشاريع ثابتة، كان عليها، على سبيل الاحتمال، أن تمتلك محاسبة «عقلانية» لم تصل إلينا للأسف إلا في صورة مجتزأة جداً . في المقابل كانت رأسمالية المغامرين الموجهة سياسية متضامنة مع رأسمالية البرجوازيين العقلانية في تطور البنوك الحديثة ، بما فيها بنك انكلترا . إن مصدر الغالبية منها ناجم عن عمليات تجارية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسياسة والحرب . كان مميزاً جداً ، على هذا الصعيد ، التعارض ، على سبيل المثال ، بين رجل مثل باترسون Baterson (مؤسس بنك انكلترا) ـ مثال «المؤسس» بالذات ـ وأعضاء مجلس ادارة بنك انكلترا الذين رسموا السياسة الثابتة للبنك ، والذين سموا باكراً «المرابين الطهريين في صالة Grocer's» . ولم تكن أقل دلالة الأخطاء الفادحة التي وقع فيها «أشد البنوك صلابة» خلال الأعمال الاحتيالية أو الوهمية في بحار الجنوب . ينبغي على هذا التناقض ، في الواقع أن يكون متمايزاً جداً . إن كبار المؤسسين وكبار الممولين ـ يقال هذا بشكل عام ، مع وجود استثناءات ـ لم يكونوا أكثر من اليهود خلقاً للتنظيم العقلاني للعمل ؛ فاليهود هم أيضاً ممثلون نموذجيون للرأسمالية السياسية والمالية . لقد كان ذلك ، على العكس ، من عمل أناس من نوع آخر .

(3) ما بقي لدي من معلومات بالعبرية هو أيضاً غير كاف .

(4) لست في حاجة إلى أن أوضح أن ذلك لا ينطبق على محاولات كمحاولات جاسبرز Jaspers في كتابه «سيكولوجية النظرة إلى الحياة» ، أو **كلاجس** Klages في «علم الشخصية» ، ولا على دراسات من النوع ذاته مختلفة عن أبحاثي من نقطة انطلاقها . ولسنا هنا بصدد مناقشتها .

(5) أحد الأطباء النفسيين عبّر عن الرأي ذاته أمامي منذ عدة سنوات .

الفصل الأول

المسألة

1 ـ الانتماء الديني والشرائح الاجتماعية

إذا عدنا إلى الاحصائيات المهنية في بلد تتعايش فيه طوائف دينية متعددة، نلحظ بصورة متواترة[1] واقعاً أثار في العديد من المرات، نقاشات حادة في الصحف والكتابات الأدبية[2] والمؤتمرات الكاثوليكية في ألمانيا. يتلخص هذا الواقع في أن رجال الأعمال وأصحاب الحيازات الرأسمالية، وكذلك ممثلي الشرائح العليا المصنفة من اليد العاملة، وفوق ذلك، الملاك التقني والتجاري ذا الثقافة الرفيعة في المؤسسات الحديثة، هم، بأغلبية كبيرة من الطائفة البروتستانتية[3]. ويصح ذلك حيث يتطابق الاختلاف في الدين مع اختلاف في الجنسية أو القومية، أي مع اختلاف في المستوى الثقافي كما هي الحال في شرقي ألمانيا بين الألمان والبولونيين، غير أن الظاهرة نفسها تبرز في أرقام الاحصائيات المهنية، في كل مكان تقريباً أطلقت يد الرأسمالية فيه، خلال مرحلة نهوضها، لتغير، حسب احتياجاتها، شرائح السكان وتحديد البنية المهنية في صفوفهم. ويزداد الأمر وضوحاً كلما كانت الرأسمالية أكثر حرية. من الممكن، بالعودة إلى الظروف التاريخية[4]، أن نفسر تفسيراً جزئياً مساهمة البروتستانت القوية نسبياً في ملكية الرساميل[5] وفي الإدارة وفي ملاك كبار المستخدمين داخل المؤسسات الصناعية والتجارية الحديثة الكبيرة[6]. ترقى أسباب ذلك إلى ظروف بعيدة في الماضي، تجعل الانتماء الطائفي يظهر، **لا كسبب أول** في نشوء الشروط الاقتصادية، بل بالأحرى وفي حدود معينة، **كنتيجة لها**. إن المشاركة في هذه الوظائف الاقتصادية يفترض مسبقاً ملكية الرساميل من جهة، وتربية باهظة الكلفة من جهة ثانية، والاثنين معاً بشكل عام، وهذا مرتبط، في أيامنا أيضاً، ببعض البحبوحة المادية. إن عدداً كبيراً من مناطق الرايخ (ألمانيا) Reich، الأكثر غنى والأكثر تطوراً من الناحية الاقتصادية، والأوفر حظاً في أوضاعها أو في مصادر ثرواتها الطبيعية، وبشكل خاص غالبية المدن الغنية، قد اعتنقت البروتستانتية منذ القرن السادس عشر. وهي حقيقة كان لها وما يزال مضاعفات وضعت البروتستانتيين في الظروف الفضلى من النضال من أجل الوجود الاقتصادي. إذ ذاك يطرح السؤال التاريخي: لماذا تظهر أكثر المناطق تقدماً من الناحية الاقتصادية مؤهلة، في الوقت ذاته، بشكل خاص لاحتضان عملية ثورية في الكنيسة؟ والجواب أقل بساطة بكثير مما يمكن الاعتقاد به.

لا شك أن التحرر من الاتجاه الاقتصادي التقليدي يبدو بمثابة أحد العوامل التي ينبغي أن تعزز الميل إلى التشكيك أيضاً بالتراث الديني، وإلى التمرد على السلطات التقليدية. غير أن من المهم أيضاً الإشارة إلى حقيقة منسية جداً، وهي أن الإصلاح الديني لا يعني بالتأكيد إزالة سيطرة

الكنيسة بشكل نهائي على شؤون الحياة، بل يعني بالأحرى استبدال القديمة منها بشكل جديد من السيطرة. وهي تعني استبدال سلطة متراخية إلى الحد الأقصى، وغير موجودة عملياً في حينه، بأخرى تخترق كل ميادين الحياة العامة والخاصة، فارضة تنظيماً للسلوك شديد الوطأة والقساوة. إن سلطة الكنيسة الكاثوليكية «التي تعاقب الملحدين والمخالفين وتتسامح مع الآثمين»، وهو ما كان يصح في الماضي أكثر منه اليوم، مقبولة في أيامنا من جانب شعوب ذات ملامح اقتصادية حديثة جداً. وكذلك كانت مقبولة في نهاية القرن الخامس عشر في المناطق الأكثر غنى على سطح الكرة الأرضية، والأكثر تطوراً من الناحية الاقتصادية. أما السلطة الكلفنية*، التي عاثت فساداً خلال القرن السادس عشر في جنيف واسكتلندا، وخلال نهاية القرن السادس عشر وبداية السابع عشر في إنكلترا الجديدة، ولبعض الوقت في إنكلترا، فهي تمثل، في نظرنا، أكثر أشكال الرقابة الكنسية على الفرد إزعاجاً بالمطلق. هذا ما كانت تشعر به شرائح واسعة من طبقة الاشراف في جنيف كما في هولندا وانكلترا، وهو ما كان يشكو منه المصلحون الدينيون في هذه البلدان الأكثر تطوراً على الصعيد الاقتصادي، ولم تكن المسألة عائدة إلى قسوة السيطرة الدينية على الفرد، بل على العكس، إلى ضعفها الشديد. ولكن كيف حصل أن تحملت البلدان ذات الاقتصاد الأكثر تطوراً، ومعها طبقاتها الوسطى الناهضة، بصبر وجلد، طغيان الطهرية المتزمتة غير المعروفة حتى ذلك الوقت، بل كيف راحت، فوق ذلك، تدافع عنها وتناصرها باستبسال وبطولة؟ بطولة نادراً ما اختبرتها الطبقات البرجوازية كطبقات برجوازية، فيما مضى، ولم تختبرها أبداً بعد ذلك. كان ذلك **«آخر بطولاتنا»** كما قال كارليل Carlyle، ولم يكن قوله عبثاً.

ينبغي الإشارة في المقابل إلى أن إمساك البروتستانتيين، في إطار الحياة الاقتصادية المعاصرة، بالنصيب الأكبر من الرأسمال، وبالحصة الأكبر من مراكز الإدارة قد يكون كما قلنا، ناجماً، جزئياً على الأقل، عن ثروة كبيرة جداً انتقلت إليهم بالوراثة. غير أن ظاهرات أخرى موجودة لا تخضع لمثل هذا التفسير. وليس بين أيدينا إلا بعض العينات. في البداية، إن الأهل، الذين ينتمون إلى الكاثوليكية، يختلفون كثيراً عن البروتستانتيين في اختيار نوع التعليم الثانوي الذي يوجهون أولادهم إليه، وهو اختلاف بارز على العموم في بلاد الباد (غرب ألمانيا) Bade، والبافيير (غرب ألمانيا) Bavière وفي المجر. ينبغي، من غير أدنى شك، أن يوضع في خانة الفوارق من حيث الأهمية، بين الثروات الموروثة، واقع أن نسبة الطلاب الكاثوليك في المؤسسات التربوية الثانوية أدنى بكثير من نسبة السكان الكاثوليك قياساً على عدد السكان العام[7]. لكنه من غير الممكن أن نفسر بذات الطريقة لماذا كان حملة البكالوريا من الكاثوليك، الذين تخرجوا من مؤسسات تحضّر للدراسات التقنية وللوظائف الصناعية والتجارية، (höheren Bürgerschulen, Realgymnosien, Realschulen، وغيرها) لايمثلون سوى نسبة متدنية جداً قياساً على نسبة الطلاب البروتستانت[8]، بينما تعتبر دراسة الآداب القديمة من قائمة أفضلياتهم. وبذلك يمكن، في

(*) نسبة إلى J. Calvin أحد رواد الإصلاح الديني في أوروبا (م).

المقابل، أن تؤخذ بعين الاعتبار مشاركة الكاثوليك الضعيفة في مجالات الكسب المستند إلى الرأسمال.

ملاحظة أخرى أكثر وضوحاً ومثاراً للدهشة أيضاً، تتيح تفهم أسباب حيازة الكاثوليك على الحصة الصغرى على صعيد اليد العاملة المصنفة في قطاع الصناعة الكبرى الحديثة. فمن المعروف أن المصنع يختار، ضمن حدود كبيرة، اليد العاملة المصنفة من بين الأجيال الشابة من الصناع المهرة الذين يفسح لهم المجال للتدرب في المحترفات، ثم ينتزعهم بعد أن يحصلوا على الخبرة. إلا أن ذلك يصح على البروتستانت أكثر بكثير مما يصح على الكاثوليك. بعبارة أخرى، يعبّر الشبان الكاثوليك عن ميل واضح إلى البقاء في المحترف، لكي يتحولوا فيه على الأغلب إلى «رئيس شغيلة»، في حين يبدو أمثالهم من البروتستانت، ضمن حدود أوسع نسبياً، مشدودين نحو المصانع حيث يشكلون الكادرات العليا من اليد العاملة المسنفة ويضطلعون بالمهمات الإدارية[9]. ولا شك أن اختيار المشاغل، وبالتالي، القطاع الوظيفي، أمر تحدده **خصوصيات الذهنية** التي تتأثر بظروف الوسط المحيط، يعني هنا، نمط التربية التي يرسخها المناخ الديني لدى الطائفة أو الوسط العائلي.

والحقيقة أن المشاركة الضئيلة جداً من جانب الكاثوليك في المشاريع والصفقات والنشاطات، داخل ألمانيا الحديثة، هي من الغرابة بحيث أنها تتعارض مع ميل ملحوظ في كل زمان[10] واليوم أيضاً. ذلك أن الأقليات القومية أو الدينية، التي تجد نفسها في حالة «المسيطَر عليها» من قبل جماعة مسيطرة، تنشدُّ عادة بقوة إلى النشاط الاقتصادي وذلك بفعل استبعادها، كرهاً أم طوعاً، عن المواقع السياسية النافذة. ويبحث أفرادها الموهوبون أكثر عما يشبع طموحاً لديهم لا يجد لنفسه المجال في خدمة الدولة. هذا ما حصل مع البولونيين في روسيا وبروسيا الشرقية، حيث كانوا في تقدم اقتصادي سريع، على عكس ما كانوا عليه في غاليسيا (Galicie)(*) حيث كانوا هم الأسياد. كذلك كانت الحال، قبل ذلك بقليل في فرنسا أيام لويس الرابع عشر، مع البروتستانت الفرنسيين، ومع اللاامتثاليين والصاحبيين(**) البروتستانت في انكلترا، وأخيراً، **وليس آخراً**، - مع اليهود منذ ألفي عام. إلا أننا لا نرى الظاهرة نفسها عند الكاثوليك في ألمانيا، على الأقل ليس هناك ما يؤكد ذلك. حتى في الماضي، في الفترة التي كان الكاثوليك فيها مضطهدين، أو مقبولين فحسب في هولندا وانكلترا، لم يقدموا، على عكس البروتستانت، صورة عن تطور اقتصادي ملحوظ. فوق ذلك، لقد أبدى البروتستانت (ومن بينهم بعض التيارات التي ستتحدث عنها لاحقاً) استعداداً خاصاً للعقلانية الاقتصادية، سواء كانوا يشكلون شريحة مسيطرة أم شريحة مسيطراً عليها، الأغلبية أم الأقلية؛ وهذا ما لم يكن ملحوظاً عند الكاثوليك في **هذه أو تلك** من الحالات[11]. بالنتيجة ينبغي ألا يُبحث عن مبدأ الاختلاف في المواقف هذه فقط في الظروف

(*) منطقة تقع في أوروبا الوسطى موزعة منذ عام 1945 بين بولونيا والاتحاد السوفياتي.
(**) فرق بروتستانتية خاصة (م).

الخارجية المؤقتة تاريخياً واجتماعياً، بل أيضاً في الطبيعة الملازمة للمعتقدات الدينية ومن داخلها[12].

من المهم إذن أن نعرف ماهية العناصر الخاصة في هذه الديانات التي أثرت وتؤثر أيضاً جزئياً بالمعنى الذي أوردناه. إنطلاقاً من تحليلات سطحية ومن بعض «إنطباعات» معاصرة، يمكن محاولة التعبير عن هذا التعارض على الشكل التالي: إن الكاثوليكية هي أكثر «انفصالاً عن العالم»، وأن عناصرها النسكية تنم عن مثال أعلى أكثر سمواً، وأن عليها أن ترسخ في أذهان معتنقيها لا مبالاة كبيرة إزاء ثروات هذا العالم. مثل هذا التفسير يتطابق، في الحقيقة، مع الترسيمة الشائعة في الرأي الشعبي. ويعود البروتستانت إلى هذه الطريقة في الرؤيا لكي ينتقدوا أنماط المثال النسكي (الحقيقة أو المفترضة) في السلوك الكاثوليكي؛ أما الكاثوليك، من جانبهم، فهم يجيبون برفض «المادية» باعتبارها نتيجة من نتائج علمنة وتـزمين(*) كل مجالات الحياة على يد البروتستانتية. هذا وقد اعتقد كاتب حديث أنه تمكن من أن يصوغ التعارض البارز بين الطائفتين في علاقاتهما بالحياة الاقتصادية بهذه العبارات:

«الكاثوليكي هو أكثر هدوءاً، وهو مسكون بعطش قليل جداً إلى الكسب، ويفضل حياة آمنة، ولو مع مدخول ضئيل جداً، على حياة إثارة ومجازفة ولو وفرت له الثروات والأمجاد. تقول الحكمة الشعبية بطرافة: إما أن تأكل جيداً أو أن تنام جيداً. في الحالة الحاضرة يفضل البروتستانتي أن يأكل جيداً بينما يفضل الكاثوليكي أن ينام هادئاً»[13].

يمكن، في الواقع، أن تكون هذه الرغبة بالأكل الجيد صحيحة، في ألمانيا اليوم، على الأقل جزئياً، لدى الكثيرين من البروتستانت الذين لا يحملون من البروتستانتية إلا اسمها. غير أن المسألة كانت مختلفة جداً في الماضي. فمن المعروف أن ما كان يميز الطهريين(**) البروتستانت في إنكلترا وهولندا وأمريكا وهذا ما سنراه لاحقاً، هو، على العكس تماماً، لذة العيش؛ وهذا، في نظرنا، إحدى سماتهم الأكثر أهمية. فضلاً عن ذلك، فإن البروتستانتية الفرنسية احتفظت طويلاً وما تزال في حدود ما، بالسمة التي ميزت الكنيسة الكلفانية عامة وفي كل مكان، لا سيما كنائس «تحت الصليب» خلال الحروب الدينية. غير أنه ـ أو ربما لهذا السبب (سنطرح المسألة لاحقاً) ـ من المعروف جيداً أن البروتستانتية كانت أحد أهم العوامل في تطور الرأسمالية والصناعة في فرنسا، وقد استمرت كذلك طالما بقي الاضطهاد يتيح لها ذلك. وإذا كان المقصود «بالانفصال عن العالم» هو جدية المصالح الدينية ورجحانها في المسلك الحياتي في كل زمان، فإن الكلفانيين الفرنسيين كانوا، وما يزالون، على مستوى من الانفصال عن العالم يساوي مستوى انفصال كاثوليكي شمالي ألمانيا الذين يفوقون، في ارتباطهم العميق بالكاثوليكية، أيَّ شعب آخر في العالم. هؤلاء وأولئك يتميزون بالطريقة ذاتها عن الأحزاب الدينية المسيطرة في بلد كل منهم.

(*) أي جعلها من شئون حياة الإنسان اليومية وليس من شئون اللاهوت (م).
(**) فرق بروتستانتية (م).

الكاثوليك الفرنسيون، في شرائحهم الدنيا، أناس مهتمون جيداً بمباهج الحياة، بينما هم، في شرائحهم العليا، معادون للدين. تماماً مثلما هم البروتستانت الألمان اليوم وقد امتصتهم الحياة الاقتصادية في هذه الحياة الدنيا، بينما هم، داخل الشرائح العليا، لا مبالون إزاء موضوع الدين[14]. هذه الأفكار الغامضة، حول الانفصال المزعوم عن العالم لدى الكاثوليكية، وعن مباهج العيش المادية المزعومة لدى البروتستانتية، لا تؤول إلى شيء، ولا توصلنا إلى هدفنا. ولا تتوافق في صيغتها العامة هـذه إلا بشكل جزئي جداً مع الوقائع الحاضرة، في حين أنها لا تتوافق مطلقاً فيما يخص الماضي. ولكن، إذا ما أردنا استخدامها، رغم كل شيء، فينبغي علينا، إضافة إلى الاستنتاجات السابقة، أن نحسب حساب ملاحظات أخرى تفرض نفسها مباشرة، وتوحي بأن كل هذا التعارض بين الانفصال عن العالم، والتقشّف، والتقية الدينية من جهة، وبين المشاركة الرأسمالية في حياة المشاريع والأعمال من جهة أخرى، يمكن أن يعود ببساطة إلى قرابة عميقة.

بادىء ذي بدء، هذه بعض المظاهر الخارجية: من الملاحظ، بالتأكيد، أن عدداً من ممثلي الأشكال الأكثر استبطانية في التقية المسيحية، وتحديداً بين أتباع التقوية، يتحدرون من أوساط التجار. يمكن التفكير إذن بنوع من ردة الفعل، ذات طبيعة حساسة لا تتكيف مع الحياة التجارية، ضد عبادة تجميع الثروات. وضمن هذا المعنى أدرج سان فرنسوا داسيز S. F. d'Assise وكثير من التقويين تأويلهم الذاتي لتحولهم الديني. وكذلك هي الحال، مع الظاهرة المدهشة، التي تؤكدها حالة سيسيل رود Cecil Rhodes، ظاهرة كبار المقاولين الرأسماليين الذين نشأوا في بيوت الكهنة، ويمكن تفسيرها على أنها ردة فعل ضد نشأتهم النسكية التقشفية. إلا أن هذا التأويل لا يكفي لتفسير ظاهرة أخرى، وهي إمكانية أن نجد في صفوف الجماعات نفسها تفسيراً للأعمال والمشاريع على غاية من الحدة، ممزوجاً بتقية تخترق الحياة كلها وتسيطر عليها. وليست هذه الحالات معزولة، بل هي على العكس سمات مميزة في الكنائس والملل الأكثر أهمية في تاريخ البروتستانتية. إن الكلفانية بشكل خاص، **وأينما ظهرت** تمثل دوماً هذا المزيج[15]. ولم تكن أبداً مرتبطة، في مرحلة انتشار الإصلاح الديني، بطبقة محددة، مما يبرز، أكثر فأكثر، حقيقة أن الرهبان والصناعيين (التجار والحرفيين) داخل الكنيسة البروتستانتية في فرنسا كانوا كثرة منذ البداية وما يزالون، وذلك رغم أشكال الاضطهاد[16]. الأسبانيون، هم أيضاً، يعرفون أن الكلفانية في البلاد المنخفضة (هولندا) «تثير روح المشاريع»، وهذا ما يتوافق تماماً مع الرأي الذي عبر عنه وليم بيتّي W. Petty في نقاشه أسباب انطلاقة الرأسمالية في البلاد المنخفضة. يصف غوتان Gothein[17] عن حق الشتات الكلفاني بأنه «منجم الاقتصاد الرأسمالي»[18]. إن رقي الحالة الاقتصادية في كل من فرنسا وهولندا، نقطتي انطلاق هذا الشتات، والدور الملحوظ الذي يلعبه المنفى أيضاً، والشعور بالاقتلاع من الروابط والعلاقات التقليدية[19]، كل ذلك يمكن أن يعتبر، في هذه الحالة، بمثابة عوامل حاسمة. غير أن الحالة كانت هي ذاتها في فرنسا في القرن السابع عشر، هذا ما تشهد عليه الجهود التي بذلها كولبير Colbert. كانت النمسا بالذات، ونكتفي بذكر هذا المثل، تستقبل موسمياً صناعيين بروتستانتيين.

ومع ذلك يبدو أن الملل البروتستانتية لم تكن في هذا المضمار على نفس المستوى. كما يبدو أن الكلفانية هي التي مارست التأثير الأقوى حتى في ألمانيا: لقد لعبت الطائفة التي خضعت للإصلاح الديني أكثر من غيرها، أكثر من اللوثرية مثلاً[20]، دوراً مساعداً في تطوير روح الرأسمالية في ووبرتال Wuppertal(*) وخارجها. هذا ما تحاول إثباته الدراسة المقارنة لهاتين الطائفتين بمجملهما وفي نقاط محددة، لا سيما في ووبرتال[21] وقد شدد باكل Buckle، في اسكتلندا، وكيتس Keats، من بين الشعراء، على هذه الروابط ذاتها[22]. هناك ما يدهش أكثر، ويكفي التذكير به: هناك ملل غدا انفصالها عن العالم مأثوراً مثل الثروة، على غرار الصاحبيين والمونيين monnenites(**)، وهي تجمع بين حياة ينظمها الدين وبين مضمون للأعمال والمشاريع شديد الحدة. وقد لعب أولئك، في أميركا، الدور الذي لعبه هؤلاء في ألمانيا والبلاد المنخفضة. إن موقف فريدريك غليـوم الأول F. Guillaume نفسه، في بـروسيا الشـرقية، الـذي اعتبر ال monnenites، رغم رفضهم المطلق الانخراط في الخدمة العسكرية، جماعة لا يستغنى عنها في الصناعة، إن ذلك الموقف يشهد، بشكل قاطع، على هذه الحقائق العديدة القائمة، وذلك رغم ما كان يتميز به الملك من صفات تثير الإعجاب. وأخيراً من المعروف أن المزج بين التقوى القوية والمعنى المعمق للأعمال والمشاريع هو واحد من خصائص التقوية[23].

يكفي أن نذكر منطقتي Rhénanie وCalw، فمن غير المجدي تكريس الأمثلة في هذا العرض الأولي. فمَن سبق أن استعرضناهم، وإن بأعداد قليلة، يبيّنون كم أن «روح العمل» و«روح التقدم» (أو أي تعبير آخر عن ذلك) التي يُنزع إلى ربط يقظتها بالبروتستانتية، ينبغي ألا تفهم على أنها «مباهج العيش»، أو بمعنى ما، مرتبطة بفلسفة الأنوار، كما يغلب الميل إلى ذلك هذه الأيام. إن البروتستانتية القديمة عند Luther، وCalvin، وKnox وVoet لا تمت بصلة أبداً إلى ما نسميه اليوم «تقدماً». فقد كانت العدو المعلن لكل أنماط العيش التي ليس في وسع أكثر المتعصبين تزمتاً وتطرفاً العزوف عنها. وإذا كان ينبغي البحث عن قرابة معينة بين بعض تجليات الروح البروتستانتية القديمة وبين الحضارة الرأسمالية الحديثة، فمن الضروري، طوعاً أم كرهاً، البحث عن ذلك في السمات الدينية الصرفة، لا في «مباهج العيش» المزعومة تلك، المادية نوعاً ما أو المعادية لنزعة الزهد والتقشف. يقول مونتسكيو في كتابه روح القوانين بصدد الإنكليز: (XX, Esprit des lois, VII).

«إنهم أكثر شعوب العالم قدرة على الانتفاع من أشيائهم الثلاثة الكبرى: الدين، التجارة والحرية». أفلا يرتبط تفوقهم التجاري، واعتمادهم مؤسسات سياسية حرة بمأثرة التقوى هذه، التي يعزوها مونتسكيو إليهم؟

حين تطرح القضية بهذا الشكل، يحضر في الذهن عدد كبير من العلاقات الممكنة التي

(*) منطقة من ألمانيا الغربية.

(**) فرق بروتستانتية.

تلمح بشكل غامض. تكمن مهمتنا منذ الآن في أن **نصوغ**، بأكثر ما يمكن من الوضوح، ما لا نزال نراه بشكل مشوش في ظل التنوع الهائل الذي يميز الظاهرات التاريخية. ويغدو ضرورياً إذاك التخلي عن مجال التمثلات الغامضة والعامة، بهدف محاولة اختراق السمات الخاصة، والاختلافات بين هذه العوالم الدينية، التي تشكل تاريخياً مختلف تجليات المسيحية.

بدت بعض الملاحظات، فيما مضى، أمراً لا يستغنى عنه: إن فيما يتعلق أولاً بما يميز الظاهرة التي نبحث عن تفسير تاريخي لها، أم، بالتالي، بالمعنى الذي يبدو فيه التفسير ممكناً في حدود أبحاثنا.

هوامش الفصل الأول/ القسم رقم 1

(1) تجد الاستثناءات تفسيرها، لا على الدوام، بل عادة، في كون الدين، الذي تمارسه اليد العاملة في صناعة معينة، مرتبطاً بالدرجة الأولى بالخصائص الدينية في المنطقة التي تقع فيها هذه الصناعة، أو في المنطقة التي تجندت فيها هذه اليد العاملة. من النظرة الأولى، يبدو أن هذا الواقع غالباً ما يغير الانطباع الذي تتركه الاحصاءات في ريناني Rhénanie على سبيل المثال. في المقابل ليست الأرقام ذات دلالة إلا إذا كانت الاختصاصات الفردية شديدة التمايز. وإلا فإنه يخشى تصنيف «الأسياد الحرفيين» وكبار الصناعيين في عداد «مالكي المؤسسات». تمكنت الرأسمالية المتقدمة خصوصاً من أن تتحرر، في أيامنا، من التأثير الذي كان يمارسه الدين في الماضي، وبالتحديد في صفوف الشرائح الدنيا غير المتخصصة من اليد العاملة. انظر لاحقاً.

(2) انظر على سبيل المثال: شل Schell، **الكاثوليكية كأساس للتقدم**، 1897، ص 31، وكذلك كتاب Hertling، **الكاثوليكية والعلم**، 1899. ص. 58.

(3) درس أحد تلامذتي بعمق المعطيات الإحصائية شديدة التفصيل التي نمتلكها اليوم حول هذا الموضوع: الإحصاء الطائفي في بلاد باد Bade. انظر: مقالة مارتن أوفنباشر M. Offenbacher: «الاعتراف الكنسي والطبقات الاجتماعية» من كتاب: الاتجاهات الاقتصادية للكاثوليك والبروتستانت في مدينة بادن، 1901، م 4، ق 5 من مجلة: الدراسات الاقتصادية لمدرسة بادن التاريخية. كل الوقائع والأرقام المستخدمة هنا كأمثلة مأخوذة من هذه الدراسة.

(4) حول هذه النقطة يعطي الفصلان الأولان من أوفنباشر عرضاً مفصلاً.

(5) على سبيل المثال، في باد، عام 1895، كان الرأسمال الخاضع للضريبة على الدخل، لكل 1000 بروتستانتي، 954060 ماركاً، بينما هو لكل 1000 كاثوليكي 589000 ماركاً. صحيح أن اليهود يأتون في الطليعة مع 4000000 مارك لكل ألف يهودي (التفاصيل عند أوفنباشر ـ م ن، ص 21).

(6) انظر حول هذه النقطة النقاش كاملاً في دراسة أوفنباشر.

(7) كان سكان منطقة باد عام 1895 يتألفون من: 37% من البروتستانت، 61,3% من الكاثوليك، 1,5% من اليهود. وكان الطلاب الذين يتابعون دراستهم يتوزعون خلال المرحلة الممتدة من 1885 حتى 1894 كما يلي (أوفنباشر، م. ن.، ص 16):

	بروتستانت	كاثوليك	يهود
	٪	٪	٪
الثانوية العامة	43	46	9,5
الثانوية العلمية	60	31	9
الثانوية العلمية العليا	49	40	11
الثانوية الأهلية العليا	51	37	12
المعدل	51	38	10

الظاهرة ذاتها كانت موجودة في بروسيا وبافاريا، في ووتنبورغ، في الألزاس واللورين وفي المجر (انظر الأرقام عند أوفنباشر، ص18). تستغني الثانوية العامة عن التعليم الكلاسيكي، وتحذف اللغة اليونانية. وتتقلص اللاتينية في الثانوية العلمية لحساب اللغات الحية والرياضيات والعلوم. الثانوية العلمية العليا والأهلية العليا متشابهتان في المواضيع الأخيرة. فيما عدا أن اللاتينية مستبدلة فيها باللغات الحية.

(8) إن الأرقام المشار إليها في الملاحظة السابقة تبين أن ارتياد المدارس الثانوية من قبل الكاثوليك كان أدنى بنسبة الثلث من حجم السكان الكاثوليك قياساً على عدد السكان العام. ولا يتخطون معدلهم، إلا قليلاً وذلك في الثانويات الكلاسيكية (تحضيراً، ولا شك، لدراسات لاهوتية). وأخذاً بالاعتبار التطورات اللاحقة، نلاحظ أيضاً الواقع الملفت للنظر، وهو أن عدد اللوثريين الذين يرتادون المدارس الثانوية يمثل معدلاً أكثر ارتفاعاً أيضاً. (انظر أوفنباشر، م. ن. ملاحظة رقم 9).

(9) للأدلة انظر: أوفنباشر، م. ن. ص 54 والجداول في نهاية دراسته.

(10) واضحة بشكل خاص في المقاطع المأخوذة من مؤلفات Sir William Petty المذكورة لاحقاً.

(11) إن مثال إيرلندا الذي يقدمه Petty يجد تفسيره في التعليل البسيط القائل بأن الشريحة البروتستانتية في هذا البلد كانت مؤلفة من المالكين التغيُّبيِّين. من الخطأ الإلحاح على هذا المثل كما تبين ذلك حالة الايرلنديين. إن العلاقات النموذجية في إيرلندا بين الرأسمالية والبروتستانتية هي العلاقات ذاتها المعروفة خارج إيرلندا. حول الإيرلنديين انظر: C.A. Hanna, الاسكتلنديون ـ الإيرلنديون (New York, Dutman. 2 Vol.).

(12) لا يلغي ذلك أن هذه الظروف لم يكن لها نتائج بالغة الأهمية. وكما سأبيِّن لاحقاً، إن حقيقة كون عدد من الطوائف البروتستانتية كانت من الأقليات الصغيرة، إذن متجانسة ـ كما هي مثلاً حال الكالفنيين في الرهبنة المنضبطة خارج جنيف وانكلترا الجديدة ـ حتى حيث كانوا يمسكون زمام السلطة السياسية، هذه الحقيقة كانت ذات أهمية بالغة بالنسبة لتطور نمط حياتهم، بما في ذلك طريقتهم في المشاركة في الحياة الاقتصادية. ليس لموضوعنا أية علاقة مع الظاهرة العالمية التي تمثلها هجرات المبعدين من كل الديانات على الكرة الأرضية: الهنديين، العرب، الصينيين، السوريين، الفينيقيين، اليونانيين، اللومبارديين، الذين أصبحوا بذلك عناصر نشر المعرفة التجارية انطلاقاً من المناطق ذات المستوى الرفيع من التطور. يقدم برنتانو، في البحث الذي نستند إليه: «بدايات الرأسمالية الحديثة» كدليل على ذلك، حالة عائلته الخاصة. غير أن مصرفيّين ذوي أصل أجنبي كانوا قد لعبوا، في كل زمان ومكان، دور المبادرين في المجال التجاري. وهم لا يشكلون أبداً ظاهرة خاصة بالرأسمالية الحديثة، وكان ينظر إليهم، من قبل البروتستانت، بنوع من عدم الثقة الأخلاقية (انظر لاحقاً). الأمر مختلف تماماً بالنسبة للعائلات البروتستانتية كالمورالت Muralt والبستالوزي Pestalozzi إلخ، التي هاجرت من

لوكارنو إلى زوريخ، حيث طابقوا باكراً جداً بينهم وبين التطور الحديث نوعياً (الصناعي) للرأسمالية.

(13) أوفنباشر، م. ن. ص 58.

(14) سنجد ملاحظات ذات دقة نادرة حول المميزات الخاصة لمختلف الديانات في المانيا وفي فرنسا، وتداخل هذه الاختلافات مع العناصر الثقافية الأخرى في الصراع بين القوميات في الألزاس، وذلك في الدراسة الرائعة لويتيش W. Wittich: «الثقافة الألمانية والفرنسية في منطقة الألزاس»، 1900.

(15) هذه القضية ليست صحيحة إلا إذا توفرت إمكانية للتطور الرأسمالي في المنطقة المعنية.

(16) حول هذه النقطة انظر مثلاً: Dupin de Saint - André، كنيسة Tours **القديمة التي خضعت** للإصلاح. أعضاء الكنيسة، **نشرة جمعية تاريخ البروتستانتية. مجلد IV**، ص 10. هنا أيضاً يمكن أن نجد كدافع راجح - خصوصاً من وجهة النظر الكاثوليكية - الرغبة في التحرر من الرقابة الرهبانية أو الأكليروسية. لم يكن حكم الخصوم المعاصرين (بمن فيهم Rabelais) وحده الذي يتعارض معه، بل أيضاً، وعلى سبيل المثال، وساوس الضمير التي ظهرت في السينودس القومي للبروتستانتيين الفرنسيين (الهوغونوتيين) (مثلاً، السينودس الأول: **السينودس القومي للكنيسة الفرنسية المصلحة**، ص 18): هل يمكن أن يصبح المصرفيّ أحد قدامى الكنيسة؟ وبموجب وضع كالفان الواضح استمرت النقاشات حية في الجمعيات ذاتها لمعرفة ما إذا كان القرض على أساس الفائدة أمراً مباحاً. يجد ذلك تفسيره جزئياً في العدد الكبير من الأشخاص الذين تهمهم هذه المسألة بشكل مباشر، غير أن الرغبة في مزاولة الاقراض بالربا من غير ما حاجة إلى الاعتراف لم تكن وحدها الحاسمة. ذلك صحيح أيضاً بالنسبة لهولندا. (أنظر أعلاه) - لنقل ذلك عمداً: إن الحظر الكنسي للإقراض بالفائدة ليس له أي دور في هذه الدراسة الحالية.

(17) Gothein، **التاريخ الاقتصادي لمنطقة الغابة السوداء**. مجلد I، ص 67.

(18) ارتباطاً بكل هذا، أنظر الملاحظات السريعة التي وضعها سومبارت في **«الرأسمالية الحديثة»**. ط. I، ص 380. وفيما بعد، في الأجزاء الضعيفة، من وجهة نظري، من عمله الكبير لدراسة «البرجوازي»، راح هذا المؤلف، تحت تأثير دراسة وضعها Keller، يدافع عن مقولة لا يمكن الدفاع عنها، وهي التي سأعود إليها في الوقت المناسب. بمقتضى ملاحظات عديدة رائعة (إنما غير جديدة من هذه الزاوية) تسقط دراسة Keller: «المؤسسات والقطاعات الاقتصادية» إلى ما هو دون المستوى المتوسط للمؤلفات الحديثة حول الدفاع عن العقيدة الكاثوليكية.

(19) لقد أثبت بلا شك واقع أن مجرد تغيير مكان الإقامة هو وسيلة فعالة لتكثيف مردودية العمل (أنظر ملاحظة رقم 13 آنفاً). إن الفتاة البولونية ذاتها، التي لم تعش في ظروف تمكنها من كسب حياتها، وتنقذها من خمولها الاعتيادي، قد تغيرت طبيعتها، وبدت قادرة على عمل غير محدود، عندما عملت في الخارج كعاملة موسمية. هذا يصح أيضاً على العمال الإيطاليين المهاجرين. ليست المسألة هنا فقط مسألة التأثير التربوي الذي يمارسه وسط جديد أكثر إثارة - وسط يلعب دوراً من غير شك، إنما غير حاسم - لأن هذه الظاهرة تحدث أيضاً حين تكون المهام هي بالضبط ذات المهام المطلوبة في البلد الأم (في الزراعة مثلاً). فوق ذلك، فالإقامة في معسكرات للعمال الموسميين، إلخ، تؤدي غالباً إلى انخفاض مؤقت في مستوى المعيشة لا يكون مقبولاً في البلد الأم. إن مجرد العمل في محيط

مختلف عن المحيط المألوف، يكسر التقليد، وهذا هو الجانب «التربوي». إن التطور الاقتصادي في أميركا هو نتيجة مثل هذه العوامل، فهل من الضروري الإشارة إلى ذلك؟ في الزمن الغابر ارتدى نفي اليهود إلى بابل مدلولاً مماثلاً، والأمر ذاته يصح أيضاً بالنسبة إلى المجوس. ولكن فيما يتعلق بالبروتستانتيين، يشكل تأثير المعتقدات الدينية عاملاً مستقلاً طبعاً. يمكن التأكد من ذلك من خلال الفروقات الأكيدة التي تعارض بين الطهريين في مستعمرات انكلترا الجديدة، في سلوكهم الاقتصادي، وبين كاثوليكيي الميريلاند، وأنكليكانيي الجنوب، ومنطقة رود ايسلاند المتعددة الطوائف. الأمر ذاته يصح تقريباً في الهند مع اليانيين.

(20) نعرف أنها في معظم أشكالها كالفينية معتدلة.

(21) في هامبورغ، المدينة اللوثرية بكاملها تقريباً، إن الثروة الوحيدة التي تعود إلى القرن السابع عشر هي ثروة عائلة لوثرية معروفة جداً. (وصلني هذا الخبر بطريقة ودية عن طريق معلمي A. Wahl).

(22) إن تأكيد هذه العلاقة هنا لا يشكل أمراً جديداً. فقد عالجها من قبل كل من Laveleye، و Matthew. A. وغيرهما. الجديد، على العكس، هو وضعها موضع الشك بصفتها غير مبررة أبداً. وهذا ما سنشرحه.

(23) هذا لا يلغي كون التقوية الرسمية - كغيرها من الميول الدينية - ستتعارض فيما بعد، من وجهة نظر أبوية، مع بعض أشكال تقدمية من الرأسمالية، على سبيل المثال، الانتقال من الصناعة المنزلية إلى نظام المانوفاكتورة. ينبغي أن نميز، بالضبط، المثال الأعلى الديني الذي تجهد نزعة دينية لكي تبلغه، عن التأثير الفعلي الذي تمارسه على سلوك المؤمنين، هذا ما سنراه غالباً أيضاً في تتمة النقاش. قدَّمتُ بعض الأمثلة، من معمل في وستفاليا، عن تكيُّف التقويين النوعي مع العمل الصناعي، وذلك في مقالة لي: «سيكولوجية أصحاب المهن» في مجلة **أرشيف العلوم الاجتماعية والسياسية الاجتماعية**، مجلد، 28.

2 - «روح» الرأسمالية

إخترنا لهذه الدراسة عنواناً دعياً إلى حد ما هو «روح الرأسمالية». ماذا ينبغي أن نعني بذلك؟ إذا حاولنا أن نقدم بعض التعريفات نصطدم ببعض العقبات التي تعود إلى طبيعة هذا النوع من الأبحاث.

إذا كانت المسألة مسألة وجود شيء يمكن أن تنطبق عليه هذه العبارة بشكل عاقل، فليس المقصود سوى «فرد تاريخي»، أي مركّب من العلاقات الحاضرة في الحقيقة التاريخية والتي نجمعها، بمقتضى مدلولها الثقافي، في كلٍ مفهومي.

إن مثل هذا المفهوم التاريخي لا يمكن تحديده تبعاً للصيغة المنطقية genus proximum defferentia specifica لأنه يعود إلى ظاهرة مهمة ينظر إليها في صفتها الفردية الخاصة. غير أن هذا المفهوم ينبغي أن يتكون تدريجياً، إنطلاقاً من عناصره الفريدة، التي ينبغي استخراجها، واحدة فواحدة، من الحقيقة التاريخية. لذلك لا يمكن إيجاد المفهوم منذ البداية بل يتم ذلك في نهاية البحث. بعبارة أخرى، خلال مجرى النقاش فقط تبرز النتيجة الأساسية لهذا النقاش، وهي أفضل الطرق في صياغة ما نعنيه «بروح» الرأسمالية؛ الأفضل يعني الشكل الأكثر ملاءمة حسب وجهات النظر التي تهمنا هنا. بالإضافة إلى ذلك، إن وجهات النظر هذه (سنعيد الكلام عنها) التي يمكن، بالاستناد إليها، تحليل الظاهرات التاريخية التي ندرسها، ليست، بأي شكل من الأشكال، الوحيدة الممكنة. وهكذا فإزاء كل ظاهرة تاريخية تأتي وجهات نظر أخرى فتبرز سمات أخرى وتصورها على أنها «أساسية». يترتب على ذلك أنه ليس من الضروري أبداً، في ظل مفهوم «روح» الرأسمالية، أن يفهم **فقط** ما يعرض **علينا** كأساسي في موضوع أبحاثنا. ينتج ذلك عن طبيعة مفهمة الظاهرات التاريخية، المفهمة التي لا تركِّب، عند النهايات المنهجية، الحقيقة ضمن أصناف مجردة، بل تجهد لكي تمفصلها في علاقات تكوينية ملموسة ترتدي بالضرورة صفة فردية خاصة.

هكذا إذن، إذا نجحنا في تحديد الموضوع الذي نحاول تحليله وشرحه تاريخياً، فلن يكون المقصود **تعريفاً** مفهومياً، بل، على الأقل في البداية، بيان وضعي مؤقت لما نعنيه بروح الرأسمالية. مثل هذا البيان هو، في الحقيقة، مسألة لا غنى عنها للتفاهم بوضوح حول غرض دراستنا. لهذا السبب سنرجع إلى إحدى وثائق هذه «الروح»، في صفائها الكلاسيكي تقريباً، التي تتضمن ما نبحث عنه هنا. فهي توفر، في الوقت ذاته، مزية كونها بعيدة عن أية علاقة مباشرة بالدين، وبالتالي، بما يعني موضوعنا، بعيدة عن كل الأفكار المسبقة:

«تَذكَّرْ أن الوقت هو المال. إن الذي يستطيع تحصيل عشرة شلنات في اليوم من عمله، ويختار أن يتنزه أو أن يبقى في غرفته مبدداً نصف الوقت، مع أن ملذاته وكسله لا تكلفه أكثر من ستة بنسات، عليه أن يعرف أن كسله ليس الخسارة الوحيدة، ذلك أنه يكون قد أنفق، فوق ذلك، بل بالأحرى رمى خمسة شلنات أخرى».

«تذكَّر أن **الائتمان هو المال**. إذا ما ترك أحدهم ماله بين يدي، بعد انتهاء أجله، فإنه يكون قد

قدم لي فائدة المبلغ أو كل ما يمكن أن أستفيده من ماله خلال هذا الوقت، وهو ما يمكن أن يصل إلى مبلغ كبير إذا تصرفت بكثير من الاعتمادات واستخدمتها بشكل مفيد. تذكر أن المال هو بطبيعته **مولدٌ وكثير الإنتاج**. المال يولّد المال و«أولاده» يمكن أن تلد أكثر وهكذا دواليك. إذا اشتغلَتْ الخمسة شلنات تصبح ستة، ثم تتحول إلى سبعة شلنات وثلاثة بنسات إلخ . ، إلى أن تصبح مئة ليرة استرلينية. وكلما زاد عدد الشلنات كلما زاد الانتاج والكسب أكثر فأكثر. والذي يقتل خنزيرة فهو يقتل ذريتها حتى الجيل الألف. والذي يغتال قطعة نقود من خمسة شلنات يقضي على كل ما يمكنها أن تنتجه: أكوام من الليرات السترلينية.

تذكر الحكمة الشعبية: **يدفع بشكل جيد من يدفع من جيب غيره**. والذي يعرف بأنه يسدد نقداً وبدقة وفي الموعد المحدد، بإمكانه، في أي وقت وفي ظل أية ظروف، أن يستخدم المال الذي ادخره أصدقاؤه، وهو أمر ذو فائدة كبيرة أحياناً. بعد المثابرة على العمل والبساطة وشظف العيش، لا شيء يساهم في **تقدم** إنسان يافع داخل المجتمع إلا الدقة والاستقامة في أعماله، وبالتالي ينبغي عدم إبقاء المال المستدان ساعة واحدة بعد الموعد المحدد؛ وإلا تُقفل خزانة صديقك في وجهك إلى الأبد.

ينبغي الاحتراس من أن تؤثر أكثر الأفعال تفاهة على الاعتماد (القروض) المالي لأي شخص. إن صوت مطرقتك في الخامسة صباحاً أو في الثامنة مساءً، يجعل الدائن، إذا سمع هذا الصوت، يمهلك ستة أشهر أخرى(*)، أما إذا رآك تلعب البليار، أو إذا سمع صوتك في مقهى خلال الوقت الذي ينبغي أن تكون فيه في العمل، فذلك يدفعه إلى مطالبتك بماله في اليوم التالي، فهو يطلبه فجأة، حتى من غير أن تكون مهيأ لتسديده إليه.

هذا يثبت، فوق ذلك، أنك تتذكر ديونك، **إنك حينئذ تظهر كإنسان مدقق وشريف**، وهذا ما يزيد **رصيدك**.

احترس من الاعتقاد بأن كل ما تملكه يعود إليك، ومن العيش على أساس هذه الفكرة. إنه الخطأ الذي يقع فيه كثيرون ممن يملكون أرصدة مالية. ولكي تتفادى ذلك إعمل حساباً دقيقاً لمداخيلك ولنفقاتك. إذا كلفت نفسك عناء تسجيل كل شيء بالتفصيل، تحصل على نتيجة حسنة: فتكتشف كم أن نفقات صغيرة جداً جداً أو تافهة تتضخم وتنتفخ لتصبح مبالغ كبيرة، وتتبين عندئذٍ ما كان يمكن ادخاره، وما يمكن ادخاره مستقبلاً دون سلبيات تذكر. مقابل ست ليرات استرلينية في العام بإمكانك أن تتداول بمئة ليرة شرط أن تكون إنساناً معروفاً بنزاهته وتعقله.

من ينفق يومياً في غير طائل قطعة نقود من أربع بنسات ينفق بلا فائدة أكثر من ست ليرات استرلينية في العام، أي ما يعادل قيمة التداول بمئة ليرة.

(*) المقصود بالمطرقة هو المثابرة على العمل. أي بقدر ما يجدّ المستثمر ويعمل يلقى الدعم من المموّل (م).

مَن يبدد بلا جدوى من وقته كل يوم ما قيمته أربع بنسات، يبدد، يوماً بعد يوم، حقه في التصرف بمئة ليرة استرلينية.

مَن يخسر في غير طائل خمس شلنات من وقته هو كمن يرمي خمسة شلنات في البحر.

مَن يخسر خمسة شلنات، لا يخسر هذا المبلغ فحسب، بل أيضاً كل ما كان يمكن أن يربحه إذا ما استخدم المبلغ في المشاريع، وهو ما يشكل مبلغاً محترماً. كلما تقدم الإنسان اليافع في العمر».

إن بنجامين فرانكلين B. Franklin[1] هو الذي يقدم لنا هذه الموعظة، بالكلمات ذاتها التي استخدمها فرديناند كورنبرغر في كتابه «صورة الحضارة الأميركية»[2] الطافح بالحقد، للسخرية مما افترض أنه إعلان مبادىء يانكي(*). من يشك بأن «روح الرأسمالية» هي التي تتكلم هنا بصورة مميزة، ولكن، هي التي تتجرأ على الادعاء بأن كل ما يمكن أن نستوعبه تحت هذا المفهوم متضمن فيه؟ لنتوقف لحظة أيضاً أمام هذا النص الذي لخص كورنبرغر فلسفته فيه قائلاً: «يصنعون الشحم من الماشية والمال من الناس». ما يخص فلسفة البخل هذه وحدها هو، على ما يبدو المثال الأعلى للإنسان النزيه الذي يُعترف برصيده، وهو، قبل كل شيء، الفكرة القائلة بأن واجب كل فرد هو زيادة رأسماله، باعتبار ذلك غاية بذاته. إن ما جرت الدعوة إليه في هذه الموعظة ليس مجرد طريقة في اختيار السلوك المناسب في الحياة، بل هو أخلاق خاصة. ولا يعتبر انتهاك قواعد هذه الموعظة عملاً أحمق فحسب، بل ينبغي اعتباره نوعاً من تجاهل الواجب. وهنا يكمن جوهر المسألة. ما جرى تلقينه وتعليمه هنا، ليس ببساطة، «معنى المشاريع ـ الأعمال» ـ فمثل هذه الوصية واسعة الانتشار ـ إنه **أخلاق**. هذه هي تحديداً النقطة التي تهمنا.

حين تلقى جاكوب فوجر J. Fugger من أحد شركائه اقتراحاً بأن يحذو حذوه في الانسحاب من المشاريع / الأعمال ـ بعد أن ربح كثيراً من المال وبات عليه أن يخلي الساحة لكي يربح غيره ـ رد عليه جاكوب، بعد أن اتهمه بالجبن، «بأن له رأياً مختلفاً كلياً، وبأنه يريد أن يربح من المال أطول ما يمكن من الوقت»[3]. لا شك أن روح هذا التصريح بعيدة كل البعد عن روح فرانكلين. إن ما يعبّر، في كلام فوجر، عن الوقاحة التجارية وعن بعض استعداد شخصي للسقوط في اللامبالاة الأخلاقية[4]، يرتدي عند فرانكلين صفة حكمة أخلاقية تتناول السلوك الحسن في الحياة. وضمن هذا المعنى الخصوصي النوعي جرى استخدام مفهوم «روح الرأسمالية» هنا[5] ـ إن روح الرأسمالية **الحديثة** أمر مفهوم. انطلاقاً من الطريقة التي عرضنا فيها الموضوع، غدا من الثابت أننا لن نهتم هنا إلا بالرأسمالية كما هي في أوروبا الغربية وفي أميركا. ذلك أن الرأسمالية، وإن كانت قد وجدت في الصين والهند وبابل وفي الزمن الغابر والقرون الوسطى، كما سنرى، **فإن هذه الأخلاق بالتحديد هي التي كانت تنقصها**.

(*) صفة أطلقها الإنكليز على المقاطعات الأميركية التي تمردت على سلطتهم، ثم أطلقها أهل الجنوب على أهل الشمال، وهي تعني اليوم الأنكلو ساكسونيين من سكان الولايات المتحدة الأميركية (م).

إن كل الإرشادات الأخلاقية التي قدمها فرانكلين مصبوغة بصبغة نفعية. والنزاهة مفيدة لأنها تؤمن لنا الاعتمادات، وكذلك الدقة والانضباط في العمل والبساطة والزهد، ولهذا السبب تعتبر هذه من الفضائل. يمكن منطقياً أن يستخلص منها، على سبيل المثال، أن ظاهر النزاهة يمكن أن يؤدي الوظيفة ذاتها، وأن هذا الظاهر يكفي، وأن فائضاً غير مجدٍ من هذه الفضيلة يبدو في نظر فرانكلين كأنه تبذير غير منتج. ومسيرة حياته تؤكد، في الحقيقة، هذا الانطباع، وتؤكد على سبيل المثال، قصة «اهتدائه» إلى هذه الفضائل[6]، أو نقاش فائدة الاحتفاظ الدقيق بمظهر التواضع، ومثابرته على التقليل من قيمته وجدارته بهدف الحصول على رضا الجميع[7]. إن هذه الفضائل، في نظر فرانكلين، مثل كل الفضائل الأخرى، لا تكون فضائل إلا إذا صارت مفيدة فعلاً للفرد، ويكفي مجرد الظاهر إذا كان في وسعه القيام بالدور ذاته. هذا الاستنتاج لا بد منه للنفعية بالمعنى الحصري. فالانطباع الذي كوّنه الألمان عن أن الفضائل، كما يتعلمها الأميركيون، ليست سوى «مكر»، هو انطباع يبدو هنا مؤكداً بشكل صارخ. إلا أن المسألة ليست، في الحقيقة، في مثل هذه البساطة. فلقد جرى تكذيب هذا الشك في طبيعة بنجامين فرانكلين، كما يظهر لنا من خلال سيرته، بصراحة نادرة. لقد ألهمه الله فائدة الفضائل، وهو الذي نذره للخير، وهذا ما يثبت هنا وجود شيء آخر غير الحِكَم المتمحورة حول الأنا والمزخرفة بالأخلاق. غير أن هذه الأخلاق تخلو، على الأغلب، من كل ما يمت إلى السعادة، بل إلى اللذة بصلة، وعليه يمكن التعبير عن قمة السعادة بما يلي: كسب المال، مزيد من المال دائماً، مع الاحتراس دوماً من الملذات العفوية في الحياة. يعتبر المال، على هذا الأساس، كغاية في ذاته، ويبدو في اتجاه تصاعدي ولا عقلاني بالمطلق[8]، من زاوية «سعادة» الفرد و «المنفعة» التي يمكن أن يجنيها من تملكه للمال. أصبح الكسب هو الغاية التي يحددها الإنسان لنفسه، ولم يعد بالنسبة إليه وسيلة إشباع حاجاته المادية. هذا القلب أو العكس لما نسميه الوضع الطبيعي للأشياء، مهما بدا عبثياً من وجهة نظر ساذجة، هو، بوضوح، اللازمة المميزة في الرأسمالية، وهو يبقى غريباً كلياً عن كل الشعوب التي تتنشق من عبيره. غير أنه يعبِّر أيضاً عن سلسلة من المشاعر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتمثلات دينية معينة. وإذا تساءلنا، بشكل خاص، لماذا ينبغي أن «نصنع من الناس مالاً» يجيب فرانكلين، رغم أنه هو ذاته ليس سوى متدين باهت، عبر نص من التوراة كان والده، ذو المذهب الكالفيني، قد ردده على مسامعه وهو طفل (أنظر سيرته):

«هل رأيت إنساناً ماهراً في عمله؟
فسوف يدخل في خدمة الملوك
ولا يبقى في خدمة الأشخاص المغمورين»[9].

فكسب المال، ضمن الحدود المشروعة لذلك، هو، في النظام الاقتصادي الحديث، نتيجة المثابرة والكفاءة المهنية والتعبير عنهما. ومن السهولة أن نرى أن هذه النشاطية والمثابرة هما من مسلمات الأخلاق الفرانكلينية، كما تظهر لنا من خلال النصوص السابقة، وكما تتجلى في كل كتاباته من غير استثناء[10].

هذه الفكرة الخاصة المألوفة لدينا اليوم، وإنما القليلة الوضوح في الحقيقة، والقائلة بأن الواجب يتطبّق من خلال ممارسة مهنة أو وظيفة، هي، في الحقيقة، الفكرة المميزة الخاصة «بالأخلاق الاجتماعية» في الحضارة الرأسمالية؛ وهي، بمعنى ما أساسها. إن من اللازم أن يكون الفرد قد عانى وأن يعاني إزاء نشاطيته «المهنية»، التي لا أهمية لها، خصوصاً لكونها تظهر أمام الشعور الساذج كأنها استخدام من جانب الفرد لقوة عمله الشخصية، أو كأنها، مجرد استخدام لثرواته المادية (كرأسمال).

لا شك أن هذا المفهوم ليس خاصاً بالنمط الرأسمالي، سنحاول لاحقاً الوصول إلى مصدره، متعقبين أثره في الماضي. وليست المسألة هي في دعم الفكرة القائلة بأن على كل فرد اليوم، عاملاً أو رب عمل، أن يرى في هذه الحِكَم قوانين أخلاقية تخصه هو، وذلك من أجل استمرارية الرأسمالية الحديثة. فكل فرد اليوم يلقى منذ ولادته، الاقتصاد الرأسمالي قائماً مثل كون شاسع، أو مستقر ينبغي أن يعيش فيه ولا يمكنه أن يغير فيه شيئاً، على الأقل بصفته فرداً. وكلما انخرط الفرد في العلاقات الاقتصادية داخل السوق، يصبح مرغماً على التكيف مع قواعد العمل الرأسمالية. فالصناعي الذي يتصرف باستمرار بخلاف هذه القواعد يغدو مستبعداً عن المسرح الاقتصادي مثلما يُرمى في الشارع، من غير تردد، العامل الذي لا يستطيع أو لا يريد أن يتكيف معها.

وهكذا، فإن الرأسمالية، بعد أن توصلت في أيامنا إلى السيطرة على كل الحياة الاقتصادية، تربي وتختار، من خلال عملية انتقائية اقتصادية، عناصرها، عمالاً ومشرفين، الأكثر قدرة والذين لا يستغنى عنهم. غير أننا نضع الاصبع هنا على حدود هذه الفكرة المتعلقة بالانتقاء كوسيلة للتفسير التاريخي. حتى يمكن لهذا النمط من الحياة، وهذا الشكل من العمل، المتكيفين جداً مع خصوصيات الرأسمالية، أن يكونا مختارين، «منتقيين»، وأن يسيطرا على الأشكال والأنماط الأخرى، ينبغي في البداية، حتماً، أن يظهرا إلى الوجود، لكن ذلك لا يحصل في حالات فردية معزولة: بل ينبغي أن يعبّر عن تصور مشترك بين جماعات إنسانية في إطارها الكلي. هذا المصدر هو ما ينبغي تفسيره. سنتحدث لاحقاً بالتفصيل عن المذهب التبسيطي في المادية التاريخية، الذي تكون فيه مثل هذه الأفكار انعكاساً، أو بنية فوقية، لأوضاع اقتصادية معيّنة. يكفي، من أجل فكرتنا، أن نشدد على أن «روح الرأسمالية» (بالمعنى الذي نقصده هنا) قد وُجدت، من غير أدنى شك، في البلد الذي شهد ولادة بنجامين فرانكلين، ماساشوستس، قبل أن يتطور النظام الرأسمالي. بدأت، منذ عام 1632، ترفع الشكاوى ضد الإفراط في الحساب بحثاً عن الربح، وهو أمر خاص بإنكلترا الجديدة التي تميزت بذلك عن المناطق الأخرى من أميركا. فوق ذلك، من المؤكد أن الرأسمالية كانت أقل تأصلاً في الولايات المجاورة (وهي التي أصبحت منذ ذلك الحين ولايات الاتحاد الجنوبية) التي أسسها رأسماليون كبار بهدف القيام بأعمال ومشاريع، في حين كانت مستعمرات إنكلترا الجديدة قد تأسست لأسباب دينية من قبل مبشرين ومثقفين وبمساعدة برجوازيين صغار وحرفيين وصغار ملاكين إنكليز. إن العلاقة السببية، في هذه الحالة الأخيرة، هي إذن عكس العلاقة التي تقترحها أو تفترضها المادية التاريخية.

إلا أن الخطوات الأولى من أية إيديولوجيا تكون مزروعة بالأشواك أكثر بكثير مما يتصوره منظرو «البنية الفوقية». فالأفكار لا تتفتح كالأزهار. لقد كان على روح الرأسمالية، بالمعنى الذي أعطيناها إياه حتى الآن، لكي تفرض نفسها، أن تقاتل ضد عالم من القوى المعادية. إن حالة معنوية شبيهة بتلك التي تجلت في المقاطع التي أوردناها من بنجامين فرانكلين قد لاقت استحساناً لدى الشعب بكامله. لقد كان ذلك أمراً محظوراً في الزمن الغابر كما في القرون الوسطى[11]، بصفته موقفاً خالياً من الشهامة، وتعبيراً عن بخل دنيء. كذلك هي الحال، في أيامنا أيضاً، عند كل المجموعات الاجتماعية التي لا تخضع بشكل مباشر لسلطة الرأسمالية الحديثة، أو التي تعتبر الأقل تكيفاً معها. ليس مرد ذلك، كما قيل غالباً، إلى أن التعطش للربح لم يكن معروفاً أو لم يكن على مثل هذه الحدة قبل الرأسمالية، ولا لأن النهم إلى الذهب كان قليلاً جداً ـ أو أنه صار اليوم كذلك ـ خارج الأوساط الرأسمالية البرجوازية قياساً على ما هو عليه في دائرته الخاصة، كما يحلو لبعض الرومنطقيين المحدثين أن يعتقدوا، ولكن اعتقاداً مليئاً بالأوهام. لا. ليس في هذا يكمن الاختلاف بين الروح الرأسمالية وروح ما قبل الرأسمالية. إن نهم الموظف الكبير في الصين، والأرستقراطي في روما القديمة، والمزارع الحديث يمكن أن يؤكد كل المقارنات. إن النهم إلى الذهب لدى حوذي من نابولي، أو لدى ممثلي المهن المماثلة في آسيا، أو لدى حرفي من أوروبا الجنوبية أو آسيا، يبدو، وهذا ما يمكن أن يثبته أي واحد، أكثر قوة بكثير، وأقل تردداً بكثير مما هو، على سبيل المثال، لدى إنكليزي يعيش في ظروف مشابهة[12].

إن النقص المطلق في الأمانة، والأنانية والطمع، والشراسة في طلب الربح هي كلها ملامح مميزة في البلاد التي بقي فيها التطور الرأسمالي البرجوازي، بالمقياس الغربي، متخلفاً. كل مستخدِم (بكسر الدال) يمكن أن يقول ذلك: إن افتقار العمال، في هذه البلدان، للضمير[13] ـ في إيطاليا مثلاً، بالقياس إلى ألمانيا ـ كان وما يزال، في حدود معينة، أحد أهم العقبات التي تواجه تطورها الرأسمالي. لا يمكن للرأسمالية أن تستخدم عمل أولئك الذين يطبقون مبدأ القدرية (حرية الاختيار) غير المنتظم، كما لا يمكنها أن تستخدم، وهو ما بيَّنه فرانكلين، رجل أعمال عديم الضمير. ليس الاختلاف اختلافاً على درجة التعطش للكسب المالي، ذلك أن النهم إلى المال قديم قدم الإنسان. إلا أننا سنرى أن الذين يخضعون لهذا النهم من غير تحفظ ـ على غرار القبطان الهولندي الذي «يفضل الذهاب إلى الجحيم لكي يكسب المال، حتى لو تعرض إبحاره للخطر» لا يمكن لهم تحت أي عنوان، أن يكونوا شهوداً على «روح» حديثة للرأسمالية خاصة جداً، روح يمكن أن تعتبر **ظاهرة جماعية**؛ هذا وحده هو الذي يعنينا. ففي كل عهود التاريخ راحت حمى الكسب من غير هوادة تطلق لنفسها العنان، خارج كل معيار أخلاقي، كلما رأت نفسها قادرة على ذلك. ظهرت التجارة الحرة، على غرار ما يحصل في الحرب أو القرصنة، فاقدة أي كابح أخلاقي في العلاقات مع العناصر الغريبة أو مع الذين لا ينتمون إلى نفس المجموعة الاجتماعية. هذه «الأخلاق باتجاه **الخارج**» تميز في هذه الحالة ما كان ممنوعاً مع الأشقاء. كان الكسب الرأسمالي، باعتباره «**مغامرة**»، ظاهرة مألوفة في كل أنماط الاقتصاد النقدية، للذين استثمروا المال عن طريق

الاقطاعات، وجباية الضرائب، وتسليفات الدولة، وتمويل الحروب، ونفقات البلاطات والمكاتب الحكومية. إن الحالة المعنوية للمغامر الذي يهزأ من كل قيد أخلاقي هي حالة شاملة. ففظاظة الكسب الواعية والمطلقة هي في علاقة وطيدة جداً مع الامتثالية الأكثر دقة ومع احترام التقاليد. غير أن هذه الحداثة، بعد تفتت التقاليد وإدراج العمل الحر في إطار المجتمع، لم تكن مبررة أخلاقياً ولا محاطة بالتشجيع، بل كل ما في الأمر أنها قُبلت فقط كواقع. واقع غير مهم من الناحية الأخلاقية، بل ذميم، لكن، للأسف، لا مفر منه. لم يكن ذلك فحسب الموقف الطبيعي في كل تربية أخلاقية، بل كان أيضاً، وهذا أمر مهم، سلوكاً عملياً للإنسان العادي في العصر ما قبل الرأسمالي، بمعنى أن استخدام الرأسمال استخداماً عقلانياً في استثمارات ثابتة، والتنظيم الرأسمالي العقلاني للعمل، لم يصبحا بعد القوة المسيطرة التي تحدد الفاعلية الاقتصادية. هذا وقد شكل هذا الموقف تماماً أحد العوائق الأساسية التي اصطدم بها البشر خلال تكيفهم مع الشروط التي يتطلبها اقتصاد على النمط الرأسمالي البرجوازي.

إن على «الروح الرأسمالية»، كنمط حياة محدد، مرتدية ثوباً «أخلاقياً»، أن تقاتل أولاً ضد هذه الطريقة في الشعور وفي السلوك وفي الارتكاس، إزاء الأوضاع الجديدة التي نسميها **التراث**. وهنا أيضاً ينبغي أن نؤجل إلى وقت لاحق كل محاولة للجوء إلى تعريف ما لجوءاً نهائياً. غير أننا سنحاول، على الأقل بصفة مؤقتة، توضيح فكرتنا بواسطة بعض الحالات الخاصة. ولنبدأ أولاً مع العمال.

العمل بالمقاولة (بالقطعة) هو أحد الوسائل التقنية التي يلجأ إليها المقاول الحديث عادة، لكي يحصل من عماله على حد أقصى من المردود. ففي مجال الزراعة مثلاً، يعتبر موسم الحصاد من تلك الحالات التي يكون فيها تكثيف العمل حاجة ملحة. وبما أن ظروف المناخ تلعب دوراً أساسياً، فإن كسب أرباح طائلة، أو تحمل خسائر فادحة أمر منوط، في الحقيقة، بالوتيرة التي تجري فيها الأعمال. لذلك يتم اللجوء عادة إلى العمل عن طريق الالتزام. وبما أن فوائد المقاول تزداد مع ارتفاع الغلة والمردود، لذلك يجري البحث عن وسيلة للتعجيل بتخزين المحصول، وذلك برفع الأجر مقابل العمل بالمقاولة. وبهذا يكون الجهد قد بذل لشد اهتمام العمال عن طريق إعطائهم فرصة لكسب أجر مرتفع جداً في مقابل وقت من العمل قصير جداً. غير أن الصعوبات الخاصة لا تلبث أن تبرز. فليس من شأن زيادة قيمة الأجر، مقابل العمل بالمقاولة، أن ترفع مردود العمل خلال فترة معينة، بل أنها، على العكس، تقلص هذا المردود، فتتجلى ردة فعل العمال على زيادة الأجر في تقليص الإنتاج اليومي. فالرجل الذي يتقاضى، على سبيل المثال، ماركاً واحداً مقابل حصد فدان، يحصد فدانين ونصفاً ويتقاضى ماركين ونصفاً. وإذا ما ارتفع الأجر مقابل الفدان إلى مارك وربع، فإنه لا يحصد ثلاثة فدادين كما بإمكانه عادة أن يفعل بسهولة، وكما أجري الحساب على هذا الأساس، ظناً برغبته في الحصول على 3,75 ماركاً، بل هو يحصد فدانين فحسب لكي يكسب 2,50 ماركاً. فالكسب الإضافي لا يجذبه بقدر ما يجذبه تقليص أوقات العمل. فهو لا يتساءل: كم يمكنني أن أكسب يومياً إذا بذلت الحد الأقصى من الجهد؟ بل يسأل: كم

ينبغي أن أعمل لكي أكسب ماركين ونصفاً، وهو المبلغ الذي أكسبه عادة والذي يغطي حاجاتي اليومية؟ هذا واحد من نماذج مما نعنيه بالسلفية. الإنسان لا يرغب «بطبيعته» في أن يكسب من المال أكثر فأكثر، بل هو يرغب ببساطة في أن يحيا حسب عادته وأن يكسب من المال ما يكفيه لذلك. أينما لجأت الرأسمالية إلى زيادة إنتاجية العمل البشري بزيادة وتيرته، اصطدمت بمقاومة عنيدة من لازمة العمل هذه في الاقتصاد ما قبل رأسمالي، وهي تصطدم اليوم أكثر بمقدار ما تكون اليد العاملة التي تحتاج إليها «متخلفة» (من وجهة النظر الرأسمالية).

لنعد إلى المثل الذي ضربناه. بعد فشل الدعوة إلى «الكسب» عن طريق الأجور المرتفعة، لم يبق سوى اللجوء إلى الطريقة المعاكسة: إلى **خفض** الأجور لإرغام العامل على القيام بعمل مضنٍ من أجل الحصول على الربح ذاته. تبدو العلاقة بين الأجور المتدنية والتحصيل المرتفع في أيامنا، وفي نظر المراقب السطحي، علاقة متبادلة، بحيث أن كل ما يُدفع كأجور يقابله تقليص في الإنتاج. وقد لجأت الرأسمالية إلى هذا السبيل منذ البداية من غير انقطاع. وخلال قرون ظلت القاعدة، القائلة بأن الأجور المنخفضة هي أجور منتجة، بمثابة آية، بمعنى أنها تزيد من محصول العمل. استناداً إلى بيتير دو لاكور Pieter de la Court الذي يتمتع بعقلية شبيهة بالعقلية الكلفانية، ألا يعمل الشعب إلا إذا كان فقيراً وطالما بقي فقيراً؟

غير أن فاعلية هذه الوسيلة محدودة مهما تكن جليّة[14]. فمن أجل أن تتطور الرأسمالية لا بُدَّ لها، بالتأكيد، من أن توجد، على صعيد السوق، في إطار فائض سكاني يستأجر خدماتها بأسعار زهيدة. ولكن، إذا كان صحيحاً أن «جيش الاحتياط» الكبير العدد يسهل، في حالات معينة، توسعها الكمي، إلا أنه يشكل، في الوقت ذاته، عقبة أمام تطورها النوعي وخصوصاً أمام انتقالها نحو أشكال من المؤسسات تحتاج لعمل مكثف. لذلك ليست الأجور المتدنية أبداً مرادفاً للعمل الرخيص. فمن وجهة نظر كمية محض، تنخفض مردودية العمل مع أجر غير كافٍ لتجديد قوة العمل الجسدية، ومثل هذا الأجر يمكن أن يعني، على المدى الطويل، انعدام قوة العمال الأقوياء. وفي أيامنا، يحصد العامل المتوسط السيليسياني (من بروسيا)، الذي يبذل أقصى جهده، ثلثي المساحة التي يحصدها في نفس الكمية من الوقت، عامل بوميرانياني (من بولونيا) أو من مكلمبورغ (ألمانيا)، اللذين يتقاضيان أجوراً أفضل، ويؤمنان تغذية أفضل، ويقل إنتاج البولوني كلما كان أقرب إلى الشرق في انتمائه وطبيعة حياته.

إذا توقفنا على صعيد الأعمال نجد أن الأجور المتدنية لا تحقق هدفها إذا كان الأمر يتعلق بمنتجات يتطلب تصنيعها عملاً مصنفاً ومهارة، أو استخدام آلات ثمينة وهشة، أو بشكل عام اهتماماً مركزاً ومبادرة. هنا، ليست الأجور المتدنية ذات مردود، ومفعولها هو عكس ما يكون متوقعاً. لا لأن حساً رفيعاً بالمسؤولية هو أمر لا غنى عنه في ذلك، بل ينبغي فوق ذلك أن تكون العقلية، على الأقل خلال ساعات العمل، متحررة من السؤال السرمدي: كيف يمكن كسب أجر معين بأقل جهد ممكن وبأقصى شكل من التكيف؟ ينبغي، على العكس، أن يمارس العمل كما لو كان هدفاً في ذاته ـ استجابة لنداء داخلي. والحقيقة أن مثل هذه العقلية ليست من نتائج الطبيعة.

ولا يتم تحفيزها عن طريق الأجور فحسب. إنها حصيلة عملية مثابرة وطويلة من التربية. اليوم، بعد أن غدت الرأسمالية راسخة متمكنة من نفسها، أصبح تجنيد اليد العاملة سهلاً نسبياً، في كافة البلدان الصناعية[15] وكذلك فإن الرأسمالية في أيامنا تعجز عن بلوغ هدفها من غير اللجوء إلى حليف قوي قادر أصبح، كما سنرى، رديفاً لها في تطورها.

لتحديد ذلك نضرب مثلاً. أن العاملات اليوم، لا سيما العازبات يقدّمن صورة عن الموقف من العمل التقليدي والرجعي. إنهن يبدين، بشكل خاص، نقصاً مطلقاً في الاستعداد، ويظهرن عاجزات كلياً عن رفض المناهج الموروثة أو المكتسبة لحساب أخرى أكثر فاعلية. ويشكو المستخدمون جميعهم تقريباً من أن النساء، لنقل الألمانيات، غير قادرات على استيعاب أشكال جديدة من العمل، وعلى تركيز ذكائهن فيها، بل، ببساطة، على استخدامها. فالشروحات التي تقدم لهن، حول إمكانية جعل العمل أكثر سهولة، ومربحاً أكثر، تصطدم، بشكل عام عندهن، بنقص كلي في الفهم. إن زيادة تعرفة العمل بالمقاولة لا تعني لهن شيئاً. غير أن الأمر يجري على خلاف ذلك، (وهو ما ليس في نظرنا عديم الجدوى)، مع النساء اللواتي تلقين تربية دينية نوعية، تقوية بشكل خاص. غالباً ما نسمع، وهو ما تؤكده الاحصائيات[16] ـ أن هذه الجماعة هي التي نجد فيها في الغالب، أفضل الشروط لتربية اقتصادية. إن القدرة على تركيز الفكر واعتبار العمل «واجباً أخلاقياً» هما أمران متلازمان هنا بسهولة ومقترنان بذهنية اقتصادية، تحسن حساب إمكانية الكسب الأكثر ارتفاعاً، مع قدرة على السيطرة على الذات، وصبر من شأنهما رفع نسبة المردود بشكل ملحوظ. إنها التربة الأكثر استعداداً لتقبل هذا التصور عن العمل، بصفته غاية في ذاته، استجابةً لدعوة داخلية، وهذا ما تتطلبه الرأسمالية. تضاعف التربية الدينية من فرص تخطي الروتين التقليدي السلفي. وتبيّن هذه الملاحظة حول الحالة الراهنة للرأسمالية[17] أن سؤالاً يستحق أن يطرح: كيف أمكن من الأصل قيام هذا الربط بين التكيف مع الرأسمالية وبين العوامل الدينية؟ لأنه يمكن أن نستخلص من العديد من الوقائع أن هذا الربط كان موجوداً وفي صيغة مماثلة. ذلك أن النفور والاضطهاد، اللذين تعرض لهما، ووقع ضحيتهما، أصحاب الاتجاه المنهجي من جانب زملائهم في العمل، ليسا ناجمين، فحسب أو بشكل أساسي، عن الخضوع لعملية انحراف عن المفاهيم الدينية ـ فقد شهدت إنكلترا حالات أخرى أكثر وقعاً. كما يوحي بذلك تدمير الأدوات (من قبل زملائهم في العمل)، وهو الموضوع الذي يتردد كثيراً في الشهادات المعاصرة، ينبغي البحث عن أسباب ذلك في استعدادهم الكبير للعمل، كما نقول نحن اليوم.

ولكن لنعد إلى الحاضر، ولنتجه الآن نحو المقاول في محاولة منا لتحديد المعنى الذي تنطوي عليه فكرة «التقليد».

يميز سومبارت Sombart، في مقولاته حول تطور الرأسمالية[18]، بين أكبر اثنين من المبادىء الموجهة في التاريخ الاقتصادي: «إشباع الحاجات»، والكسب. إن شكل النشاط الاقتصادي ووجهته هما أمران محددان، في الحالة الأولى بحجم الحاجات الشخصية، وفي الثانية بمتابعة الكسب إلى ما بعد الحد الذي يتطلبه إشباع الحاجات. ما يسميه سومبارت

إقتصاد الحاجات يبدو، من أول وهلة، مماثلاً لما نعنيه هنا بالسلفية الاقتصادية. والحقيقة أن الأمر هو كذلك، إذا ما كان مفهوم الحاجة محصوراً بالحاجات التقليدية. وفي الحالة المعاكسة، فإن عدداً أكيداً من الأنماط الاقتصادية، التي تعتبر بالضرورة رأسمالية إستناداً إلى تعريف يضعه سومبارت في مكان آخر[19]. يقع خارج صنف الاقتصاد المربح، ويرتبط باقتصاد يقوم على أساس الحاجات. تستفيد بعض المؤسسات الخاصة من رساميلها (أموال أو بضائع مقدرة بأموال) وذلك من خلال شراء وسائل إنتاج ومبيع منتوجات مصنوعة ـ مستحقة بذلك من غير أدنى شك صفة الرأسمالية ـ وبإمكانها في الوقت ذاته، الاحتفاظ بصفة تقليدية. ليس ذلك أبداً الاستثناء، بل هو بالأحرى القاعدة، خلال التاريخ الاقتصادي الراهن، وذلك رغم الهجومات القوية المؤثرة التي تشنها روح الرأسمالية تكراراً. ولا شك أن الشكل الرأسمالي لأية مؤسسة والروح التي توجهها «يتلاءمان» مع بعضهما البعض لكنهما لا يتطابقان داخل علاقة من «الترابط» الضروري. بيد أننا سنستخدم مؤقتاً عبارة «روح الرأسماليه (الحديثة)»[20]، لكي نميز البحث العقلاني والمنهجي عن الربح من خلال ممارسة مهنة ما، وهو ما يدل عليه مثال بنجامين فرانكلين. وتبرير ذلك هو، من جهة أولى، أن هذا الموقف قد وجد شكله الأنسب في المشروع الرأسمالي الحديث، ومن جهة أخرى، لأنه وجد في هذه «الروح» محركه المناسب.

غير أنه يمكن مراقبة الظاهرتين، كل على حدة. كان بنجامين فرانكلين مقتنعاً بروح الرأسمالية، في وقت لم تتميز أعماله المطبعية في شيء من حيث الشكل عن أي مشروع حرفي: وسنرى أن المقاولين الرأسماليين من أصحاب الامتيازات التجارية، في بداية الأزمنة الحديثة، لم يكونوا وحدهم حملة أو رسلاً لما نسميه هنا روح الرأسمالية[21]، غير أن هذا الدور يعود بالأحرى إلى شرائح الطبقة الصناعية الوسطى، وهي شرائح تبحث عن سبيل للارتقاء. وكذلك هي الحال، في القرن التاسع عشر، حيث لم يكن ممثلو تلك الفترة الكلاسيكيون جنتلمانات الأناقة في ليفربول وهامبورغ الذين توارثوا ثرواتهم التجارية جيلاً عن جيل، بل كانوا على العكس، من حديثي النعمة في مانشستر ورينانيـ ويستفالي، ومن مواليد أصول متواضعة جداً في الأساس. ونجد في القرن السادس عشر حالة مماثلة: فقد كانت الصناعات الناشئة، في أغلب الأحيان، من شأن حديثي النعمة واهتمامهم[22].

إن الاستثمار المصرفي، على سبيل المثال، أو استثمار تجارة الجملة أو التجارة بالمفرق أو كذلك استثمار مشروع كبير في مجال إنتاج المصنوعات المنزلية، ليست كلها ممكنة إلا على شكل مشروع رأسمالي. غير أنه من الممكن أن تدار مختلف هذه المشاريع بروح تقليدية صرف. في الحقيقة، لا يمكن أن تدار بطريقة أخرى مشاريع بنك كبير من بنوك الإصدار. لقد ارتكزت التجارة البحرية، طيلة عصور بأكملها، على احتكار وامتيازات شرعية ذات صفة تقليدية صرف في تجارة المفرّق ـ ولا أتحدث هنا عن التنابل الخاملين المبتذلين الذين لا يملكون رأسمالاً، ويطالبون بدعم الدولة ـ ذلك أن الثورة القائمة هي التي ستضع حداً للسلفية الهرمة. والانقلاب ذاته هو الذي فجّر البنى القديمة في العمل المنزلي، الذي لا يشبهه العمل المنزلي الحديث إلا من حيث الشكل،

وينبغي تأكيد مجرى هذه الثورة، والمدلول الذي يمكن أن تنطوي عليه، مع أن هذه أمور معروفة، من خلال مثل ملموس.

حتى نهاية القرن الأخير تقريباً ـ وعلى الأقل في فروع كثيرة من صناعة النسيج في عالمنا[23] ـ كانت حياة الصناعة التي تستخدم عمالاً في المنازل حياة ممتعة جداً حسب تصوراتنا الراهنة. ويمكن أن نتخيلها على الشكل التالي: يأتي أبناء الريف إلى المدينة، حيث يقيم المقاول، حاملين إليه القطع المنسوجة ـ في حالة الكتان تنتج المادة الأولية، كلياً أو بشكل أساسي، من قبل الريفي نفسه ـ وبعد التحقق الدقيق والرسمي غالباً من نوعية البضاعة، يدفع له الثمن المناسب. أما بالنسبة للأسواق البعيدة نسبياً فإن زبائن المقاول هم بائعون يتوجهون إليه (من غير الاستناد في ذلك إلى عينات) من أجل الحصول على نوعية كانوا قد أعجبوا بها؛ ويشترون ما يجدونه في مخازنه، إلا إذا لم يكونوا قد رفعوا قائمة بالطلبية قبل وقت طويل ـ وفي مثل هذه الحالة فإن الطلبات تكون مرفوعة إلى أبناء الريف. هؤلاء الزبائن لا يتنقلون شخصياً، إذا تطلب الأمر ذلك، إلا ضمن مسافات متباعدة. بعبارة أخرى، تكفي المراسلة: وهكذا ينمو ويتطور ببطء نظام العينات. كان عدد ساعات العمل معتدلاً جداً، من خمس إلى ست ساعات يومياً، وأحياناً أقل بكثير، وأكثر عند اللزوم وفي أوقات الازدحام. وكانت الأرباح متواضعة؛ وكانت كافية للعيش حياة لائقة ولادخار بعض المال للأوقات الصعبة. وكان يقيم المتنافسون فيما بينهم إجمالاً علاقات حسنة، ذلك أنهم متفقون حول المبادىء الأساسية للعمليات: زيارة طويلة إلى المقهى يومياً، حلقة مصغرة من الأصدقاء ـ إنها الحياة الهادئة اللذيذة.

إن ذلك هو، على كل وجه، **شكل** من التنظيم «الرأسمالي» يمارس فيه المقاول نشاطاً تجارياً صرفاً؛ فقد كان استخدام الرساميل أمراً لا يستغنى عنه؛ أو أخيراً، فإن الوجه الملموس من العملية الاقتصادية، أي المحاسبة، هو وجه عقلاني. لكن المسألة تتعلق، في الواقع، بنشاط اقتصادي تقليدي، هذا إذا أخذنا بالاعتبار **الروح** التي تنشّط المقاول وتحفزه: نمط الحياة تقليدي، نسبة الأرباح تقليدية، وكذلك كمية العمل المبذول، طريقة تنفيذ المشروع والعلاقات القائمة مع العمال، وكذلك في النهاية هي تقليدية بشكل أساسي شبكة الزبائن، وطريقة البحث عن زبائن جدد وتصريف البضاعة. كل ذلك يسيطر على إدارة المشروع، وهو كامن، إذا أمكن القول، في **أخلاق** هذا الصنف من المقاولين.

فجأة، وفي لحظة معينة تنقطع هذه الحياة الهادئة وتتوقف؛ وفي أغلب الأحيان لا يكون قد حصل أي تحول أساسي في **شكل** التنظيم، كالانتقال إلى المؤسسة المغلقة، واستعمال المهنة الميكانيكية، إلخ. ما حصل ببساطة هو التالي: إن شاباً من عائلة المقاولين ذهب إلى الريف؛ وهناك انتقى بعناية النساجين الذين يريد استخدامهم؛ وهو يشد وثاقهم وتبعيّتهم أكثر فأكثر، ويزيد من شدة الرقابة على منتوجاتهم، ويحولهم بالتالي من مزارعين إلى عمال. من ناحية أخرى إنه يغير أساليب البيع من خلال الدخول، ما أمكنه ذلك، في تماس مباشر مع المستهلكين. يمسك بيديه كلياً تجارة الجملة ويتوسل بنفسه إلى الزبائن، يزورهم دورياً كل عام، ويطابق غالباً مميزات

البضاعة مع أذواق الزبائنِ وحاجاتهم. كما أنه يتصرف، في الوقت ذاته، حسب المبدأ التالي: تخفيض الأسعار، زيادة كمية المبيعات. النتيجة المألوفة في مثل عملية العقلنة هذه لا تلبث أن تظهر: من لا يتكيف يُصبْ بالعزلة ويخضع للإبعاد فتنهار المثالية أمام الضربات الأولى للمضاربة. وتتجمع ثروات كبيرة لم تكن مستثمرة على أساس التسليف بفائدة معينة، بل في المشاريع. ويزول نمط الحياة القديم البسيط والمريح، أمام الصبر القاسي لدى البعض من الذين يرتقون إلى المراتب الأولى، لأنهم لا يريدون الإنفاق بل الربح، في حين أن الآخرين الذين يرغبون في تأبيد العادات القديمة يجدون أنفسهم مرغمين على تقليص نفقاتهم[24].

إن هذه الثورة، على العموم، ليست رهناً بتوفير فيض من الرساميل الجديدة ـ أعرف حالات كان يكفي فيها بضعة آلاف من الماركات المستلفة من الأقارب ـ بل رهن توفر روح جديدة: إن «روح الرأسمالية» قد دخلت حيز الفعل. فالقضية الأساسية على صعيد توسع الرأسمالية الحديثة ليست قضية مصدر الرأسمال، بل نمو روح الرأسمالية. فحيث تتفتح، وحيث تكون قادرة بذاتها على الفعل تخلق الرأسمالية لنفسها رأسمالها الخاص واحتياطها النقدي ـ وسائل عملها ـ إلا أن العكس ليس صحيحاً[25]. نادراً ما كان دخولها إلى المسرح دخولاً سلمياً. ولا بد أن يكون أوائل المجددين عرضة لعدم الثقة، وللحقد أحياناً، وللنقمة الأخلاقية غالباً ـ أعرف من ذلك حالات محددة. وجرى تركيب أسطورة حول حياتهم الماضية المغمورة بظلال غريبة. كيف لا يُعترف بأن ميزة استثنائية هي وحدها القادرة على أن تحمي ثباتهم ورباطة جأشهم، كمقاولين في هذا «الأسلوب الجديد»، وأن تضعهم في منأى عن الفشل المعنوي والاقتصادي؟ فوق ذلك، وبعيداً عن يقينية النظرة الخاطفة وعن الفاعلية المحققة، ليس إلا بفضل مزايا أخلاقية محددة جداً ومتطورة جداً يمكن مباشرة لمن يحمل لواء التجديد أن يوحي إلى زبائنه وعماله بثقة مطلقة بابتكاراته. لا شيء غير ذلك يمكن أن يمنحه القوة لتجاوز عقبات لا حصر لها، وللقيام قبل كل شيء بعمل أكثر ضخامة بكثير، عمل يتطلبه المقاول الحديث. غير أن هذه المزايا الأخلاقية مختلفة جداً عن تلك التي كان التقليد يتطلبها منذ وقت قصير.

إن الذين نجدهم في أساس هذا المنعطف الحاسم، الذي لا معنى له ظاهرياً، ولكن، الذي ينفخ روحاً جديدة في الحياة الاقتصادية، لم يكونوا، إلا في حالات إستثنائية، مضاربين أو مغامرين عديمي الذمة ممن يمكن وجودهم في كل عهود التاريخ الاقتصادي، كما لم يكونوا أيضاً كبار الممولين. إن هؤلاء المجددين هم، على العكس، أناس نشأوا في مدرسة الحياة القاسية، حسَّابون وفضوليون في آن معاً، يتميزون بالصبر والثقة بالنفس والثبات والإخلاص التام لعملهم، ويؤمنون بأفكار حازمة «وبمبادىء» برجوازية صارمة.

ربما نكون ميالين إلى الاعتقاد بأن هذه المزايا الأخلاقية الشخصية لا تمت بصلة إلى أية حكمة أخلاقية أو حتى أية فكرة دينية، وإلى الاعتقاد أيضاً بأن العلاقات المتبادلة هي سلبية بشكل أساسي. وعلى الأصح، إن القدرة على التملص من التقاليد الموروثة ـ نوع من فلسفة الأنوار الليبرالية ـ من شأنها وحدها أن تؤمن حياة ملأى بالأعمال والمشاريع. والواقع أن هذا بالتحديد هو

حالة الوضع الراهن . ففي أيامنا لا علاقة إطلاقاً بين المعتقداتُ الدينية والسلوك الحياتي ، وإذا ما أتيح لمثل هذه العلاقة أن توجد فهي سلبية في الغالب ، على الأقل في ألمانيا . إن الأفراد المشبعين حالياً بروح الرأسمالية هم عادة لا مبالون ، إذا لم نقل معادين ، للكنيسة . إن الاهتمام التقوي بالجنّةِ لا يغوي كثيراً هذه الكائنات الفاعلة؛ فالدين يبدو في نظرهم وسيلة لانتزاعِ الناس من الأعمال الدنيوية . وحين يُسألون عن «معنى» نشاط من غير توقف، أو يطلب إليهم تفسيراً لعدم رضاهم ولاكتفائهم بما يملكون ـ وهو ما يظهرهم حمقى وغريبين، في نظر الذين يتجهون هكذا وببساطة نحو الحياة الدنيا ـ ربما يجيبون، إذا افترضنا أنهم يعرفون ماذا يقولون: «إنني أعمل من أجل أولادي وأولاد أولادي» إلا أنهم في الأغلب يجيبون بمزيد من الدقة ـ لأن هذا الدافع ليس خاصاً بهم، بل هو ينعش النزعة التقليدية أيضاً ـ ، فيقولون بأن عملهم الدؤوب قد غدا أمراً لا يستغنى عنه لوجودهم. إن هذا هو، في الواقع، التعليل الوحيد الممكن؛ وإذا نظر إليه في المقابل، من زاوية السعادة الشخصية، فهو يبيّن كم هو **غير عقلاني** هذا المسلك الذي يكون وجود الإنسان فيه مرتبطاً بأعماله وليس العكس.

إن الشعور بالقوة والحظوة الاجتماعية التي يوفرها الغنى يلعب أيضاً دوره. حين كانت مخيلة شعب بأكمله متجهة نحو المقادير الكمية الصرف، كما هي الحال في الولايات المتحدة، كانت رومنطقية الأرقام تمارس سحرها القهار على أرقام رجال الأعمال الذين هم أيضاً «شعراء». ومن المناسب أن نسجل أن الاستسلام للإغواء ليس من شأن القادة الحقيقيين، وتحديداً الذين يحالفهم النجاح بشكل دائم. فوق ذلك، إن اللجوء إلى أملاك العائلة وإلى ألقاب الشرف التي تنسي الأصول الاجتماعية، كما أن سلوك الأبناء في الجامعات أو في ملاك الضباط هي، في أوساط حديثي النعمة، من النتائج المميزة للتدهور، ومن تجليات سلوك الورثة. إن «النموذج المثالي» للمقاول الرأسمالي[26]، كما عرف في ألمانيا بالذات، من خلال أمثلة شهيرة ومعزولة، لا يشبه بشيء هؤلاء الوصوليين المرهفين إلى هذا الحد أو ذاك. فهو يتوجس خيفة من الفخفخة والانفاق غير المجدي بقدر ما يرتاب من استغلال طاقته استغلالاً واعياً ويتبرَّم من المظاهر الخارجية للحظوة الاجتماعية التي ينعم بها. بعبارة أخرى ـ وسنمضي إلى دراسة المدلول التاريخي لهذا المنعطف الحاسم ـ إن حياته تستعير على الأغلب وجهاً نسكياً، وهذا ما كان يظهر بوضوح في عظة بنجامين فرانكلين التي ذكرناها. ليس أمراً استثنائياً أبداً ـ ربما يكون بالأحرى هو القاعدة ـ العثور لدى مقاولنا هذا على نوع من التواضع أكثر صدقاً وصراحة، في المقابل، من هذا التحفظ الذي ينادي به فرانكلين بمهارة وذكاء. فهو لا «يجني شيئاً» لنفسه من ثروته، سوى شعوره اللاعقلاني بأنه أتقن عمله على أحسن صورة.

هذا هو بالضبط ما بدا، في نظر الإنسان ما قبل الرأسمالي، أنه ذروة الغرابة والدناءة والاحتقار. أنْ يختار كائن بشري، لمهمته أو كهدف وحيد في الحياة، فكرة الدخول إلى القبر محملاً بالذهب والثروة، هذا ما لا يمكن أن يفسره، في نظره، إلا طغيان غريزة ضالة فاسدة.

في أيامنا، وفي ظل مؤسساتنا السياسية الشرعية والاقتصادية، وضمن البنية وأشكال التنظيم

العامة التي تخص نظامنا الاقتصادي، يمكن لروح الرأسمالية هذه، وهذا ما سبق لنا أن أكدناه، أن تكون هكذا وببساطة، مفهومة كنتيجة لعملية تكيُّف. فالنظام الرأسمالي بحاجة إلى هذا الانفتاح على إلهام كسب المال؛ وهذا الموقف إزاء الثروات المادية متكيف إلى هذه الدرجة مع النظام، ومرتبط ارتباطاً وثيقاً بشروط الديمومة والاستمرار في الصراع الاقتصادي من أجل البقاء، بحيث لا تعود هناك مشكلة اليوم حول علاقة ضرورية بين هذا النمط من العيش وبين أي نوع من المنظور الحياتي الواحدي. إن الذين يعتمدون هذا الموقف ليسوا، في الواقع، بحاجة إلى دعم أية قوة دينية، وهم يشعرون أن المحاولات من جانب الدين إنما تستهدف التأثير على الحياة الاقتصادية ـ في حدود ما تكون هذه المحاولات محسوسة ـ وأنها تشكل عوائق أمام تنظيم الاقتصاد من قبل الدولة. إن المصالح التجارية والاجتماعية والسياسية هي التي تميل إذن إلى تحديد الأفكار والتصرفات؛ ومن لا يكيف سلوكه مع شروط النجاح الرأسمالي يمضي في طريق الخسارة، أو على الأقل يعجز عن التطور. هذه الظاهرات هي التي شهدها عصرٌ، تمكن فيه الرأسمال الحديث، عند إحراز انتصاره، من التحرر من أوصيائه القدامى. ولكن، بما أن الرأسمال قد بدا قادراً، في تلك الفترة، على تدمير الأشكال القروسطية، الخاصة بانتظام الحياة الاقتصادية، فبإمكاننا أن نقول، بصفة مؤقتة، أنه كان في وسعه أن يفعل ذلك مع علاقاته بالقوى الدينية. تقضي مهمتنا تحديداً بالبحث عما إذا كان ذلك قد حصل وما هو مدلوله.

نكاد نكون بحاجة إلى أن نبيّن أن هذا الشكل من التصور للثراء، بصفته غاية في ذاته، يجد الناس أنفسهم مكرهين عليه، باعتباره استجابة لنداء داخلي، إن هذا الشكل يصطدم بالمشاعر الأخلاقية لعصور بكاملها. إن المبدأ اللاتيني Deo placere vix potest المندرج ضمن الحق الكنسي والذي ينطبق على نشاط التجار، اعتُبر، في حينه، وكأن له سلطة القانون (على الطريقة نفسها في تناول الإنجيل مسألة الفائدة)[27]. وكذلك الأمر إزاء كلام القديس توما الذي نعت البحث عن الكسب **بأنه عمل شائن** Turpitudo (يندرج في مضمون هذه العبارة معنى الكسب الالزامي أي بالتالي المبرر في المقياس الأخلاقي).

قدمت الكنيسة الكاثوليكية تنازلات جدية إلى القوى الرأسمالية التي كانت تقيم معها علاقات حميمة جداً في الحاضرات والمدن الايطالية[28]. هذه هي وجهة النظر الأكثر جذرية على صعيد عملية إنتاج الثروة. ولكن، حيث كان يخضع المعتقد للوقائع، كما هي الحال عند القديس A. de florence، لم يغب غياباً كاملاً الشعور بأن الكسب للكسب هو أمر لا يمكن قبوله والتسامح معه إلا إذا حصل بدافع ضرورات الحياة في هذا العالم.

يقر بعض منظّري (الأخلاق)، في هذا العصر لا سيما الأسمانيون، بأن بروز أشكال رأسمالية في الأعمال والمشاريع هو أمر لا مفر منه، ويميلون إلى تبرير تلك الأشكال، لا سيما في التجارة، باعتبارها ضرورية. ويرون في الصناعة التي تتطور عبرها ـ دون أن يخلو ذلك من تناقض ـ المصدر الشرعي للربح، وهو ما ليس عرضة للنقد والتهجم الأخلاقيين. غير أن المذهب السائد يرفض «روح» الكسب الرأسمالي، بصفتها عملاً شائناً Turpitudo، أو على الأقل، يرفض أن يضفي عليها

قيمة أخلاقية إيجابية. إن تطوراً «أخلاقياً»، على غرار تصور بنجامين فرانكلين، كان مسألة يتعذر فهمها. فهو لم يكن سوى تصور الدوائر الرأسمالية ذاتها. وكان عملها، في أحسن الحالات، شيئاً مقبولاً أخلاقياً، طالما بقيت مرتبطة بتقاليد الكنيسة، ولكنه، بفعل الخطر الدائم الذي يسببه الصراع مع خطر الربا من جانب الكنيسة، لم يكن قليل الخطر على الخلاص الروحي. ذلك أن مبالغ كبيرة ترجع إلى مؤسسات دينية في أعقاب موت بعض الأشخاص الأغنياء؛ هذا ما تبيّنه المصادر والمراجع، معتبرة المبالغ بمثابة أموال وقف، «أموال أخلاق»؛ كما وكانت تعاد بعض المبالغ إلى مدينين سابقين، على أساس الظن بأنها كانت قد أخذت عن طريق الربا. إنها ميول هرطوقية تقريباً، أو تعتبر خطيرة ويجري عزلها، ولا يحصل خلاف ذلك إلا في دوائر الاشراف المتحررين من التقاليد. غير أن التشكيكيين واللامباليين أنفسهم تصالحوا مع الكنيسة عبر هبات: في كل الحالات، من الأفضل سلوك طريق التيقن في مواجهة لايقينيـة ما يمكن حصوله بعد الموت، ويكفي الخضوع الخارجي الشكلي لأوامر الكنيسة في تحقيق الخلاص (هذا على الأقل بناء على تصور متساهل مع أنه واسع الانتشار) (29). هنا تبرز الطبيعة الشكلية **الخارجية** للأخلاق، أو بالأحرى الطبيعة **اللا أخلاقية** التي يربطها المهتمون أنفسهم بسلوكهم الخاص.

كيف أمكن لهذه النشاطية، المقبولة أخلاقياً في أحسن الحالات، أن تتحول إلى رسالة بالمعنى الذي أطلقه بنجامين فرانكلين؟ كيف يمكن أن يفسر تاريخياً أن هذا الموقف، في أكبر المراكز الرأسمالية في حينه، في فلورنسا القرنين الرابع عشر والخامس عشر، في سوق المال والرأسمال لدى كل القوى السياسية الكبرى، اعتُبر أمراً لا يمكن تبريره أخلاقياً، أو على الأقل أمراً مقبولاً؟ في حين أن الشيء نفسه خلال القرن الثامن عشر، وفي ظل شروط برجوازية صغيرة، وسط غابات بنسلفانيا، حيث المشاريع مهددة بالانهيار بالجملة بسبب النقص المالي، وحيث نكاد نعثر على أثر لمشاريع صناعية كبيرة، وحيث لم تكن البنوك إلا في بدايات عملها، هذا الشيء نفسه اعتُبر بمثابة جوهر السلوك الأخلاقي وأمراً مطلوباً باسم الواجب. يصبح الحديث هنا عن «انعكاس» للشروط المادية على «البنية الفوقية الفكرية» شيئاً عديم المعنى. ما هي إذن الخلفية الفكرية التي أدت إلى اعتبار هذا النوع من النشاطية، الموجهة ظاهرياً باتجاه الكسب والربح وحسب، نوعاً من الاستجابة لنداء داخلي يشعر الفرد إزاءه بنوع من **الواجب الأخلاقي**؟ لأن هذه الأفكار هي التي وفرت لسلوك المقاول «ذي الأسلوب الجديد»، أساسه ومبرراته الأخلاقية.

لقد حددنا، بصفة عامة، العقلانية الاقتصادية بصفتها أساس الاقتصاد الحديث ـ أنظر بشكل خاص أطروحات سومبارت Sombart الناجحة والفعَّالة. إذا كنا نعني بذلك، عن حق، من دون أدنى شك، تنامي إنتاجية العمل، فإنها هي التي تنقذ العمل من الخضوع للتحديدات العضوية الطبيعية عند الإنسان، وذلك باخضاع عمليات الإنتاج لمعطيات العلم. والحقيقـة أن عملية عقلنة التكنيك والاقتصاد هذه تحدد أيضاً، وهذا حتمي، جزءاً مهماً من أشكال المثال الأعلى في المجتمع البرجوازي؛ فقد ظهر توظيف العمل في خدمة تنظيم عقلاني يوفر للإنسانية ثرواتها المادية في نظر ممثلي روح الرأسمالية، وبشكل لا يقبل الشك، كواحد من أهداف مهمتهم. ومن أجل وضع

الأصبع على هذه الحقيقة الحتمية، يكفي أن نقرأ، على سبيل المثال، التقرير الخاص بجهود فرانكلين الهادفة إلى إنجاز تحسينات في أوضاع المنشآت العامة في فيلادلفيا. إن الشعور بالارتياح والاعتزاز الناجم عن «تأمينه عملاً» للعديد من الناس، وعن مساهمته في ازدهار مدينته الأم اقتصادياً ـ بالمعنى الديموغرافي والتجاري الذي تضمنه الرأسمالية لهذه الكلمة ـ يشكل كل ذلك بالتأكيد جزءاً من لذة العيش النوعية، المثالية بلا ريب، لدى رجل الأعمال الحديث. وكذلك، فإن العقلنة، على أساس حساب دقيق، هي إحدى الخصائص الأساسية في الاقتصاد الرأسمالي الفردي الموجَّه بتبصُّر وفطنة وحذر نحو النتيجة المتوقعة، أي النجاح الاقتصادي المتناقض مع حياة الريفي اليسيرة يوماً بيوم، ومع رتابة الحرفي بين جماعات الحرفيين القديمة وامتيازاتهم، أو مع الرأسمالية المغامرة التي يستهويها استثمار الظروف السياسية والمضاربات اللاعقلانية. . .

ربما يبدو أن نهوض روح الرأسمالية يصبح مفهوماً بسهولة أكثر إذا اعتبرناه جزءاً من تطور العقلانية بمجملها؛ ويمكن استنباطه من مواقف مبدئية حول قضايا الوجود الأساسية. ينبغي إذّاك اعتبار البروتستانتية تاريخياً مجرد «مرحلة سابقة» من فلسفة عقلانية صرف. وتعني المحاولة الجادة في دعم هذه المقولة الإقرار بأن من غير الممكن طرح القضية على هذا الشكل، فتاريخ العقلانية، ببساطة، لا يتطور على جميع الأصعدة بوتيرة واحدة. على سبيل المثال، إذا تصورنا العقلانية تبسيطاً لمحتوى القانون، وإعادة ترتيب له، فإن عقلنة الحق الشخصي كانت قد بلغت ذروتها في القانون الروماني في نهاية العصور القديمة، في حين إنها ما تزال من بين الميادين الأكثر تخلفاً في بعض البلدان التي بلغت درجة عالية من العقلنة الاقتصادية، كإنكلترا، حيث تحطمت نهضة القانون الروماني أمام قوة كبار القانونيين، بينما لا يزال القانون الروماني يحافظ على سيادته في بلدان جنوبي أوروبا الكاثوليكية؛ ولم تجد الفلسفة العقلانية، العلمانية الصرف ساحتها الوحيدة، ولا حتى ساحتها الأساسية المفضلة، في البلاد التي شهدت أكثر أشكال التطور الرأسمالي؛ وفي بلاد الكاثوليكية الرومانية، بقيت الفولتيرية(*) التشككية حتى أيامنا، الجامع المشترك بين شرائح واسعة من الطبقات العليا ـ وهو ما يحتل أهمية على الصعيد العملي ـ ومن الطبقات الوسطى. وفي المقابل، إذا كانت «العقلانية العملية» تعني هذه الطريقة في العيش، التي تعيد العالم، بشكل واع، إلى المصالح الدنيوية **للأنا** وتحكم عليه على أساسها، فإن هذا الأسلوب في العيش كان وما يزال أيضاً من مميزات الشعوب المؤمنة بمبدأ القدرية، وهو المبدأ الراسخ جداً عند الإيطاليين والفرنسيين. غير أننا مقتنعون أن هذه الساحة ليست الساحة التي ازدهرت عليها هذه العلاقة بين الإنسان وشغله (Beruf)، العلاقة الضرورية جداً للرأسمالية. الحق يقال، ينبغي أن يتصدر هذا المبدأ البسيط، إنما المنسي غالباً، كل دراسة حول العقلانية: يمكن للحياة أن تتعقلن بالتوافق مع وجهات نظر نهائية شديدة التنوع، وضمن اتجاهات شديدة الاختلاف. إن العقلانية هي مفهوم تاريخي يتضمن عالماً كاملاً من التناقضات. وعلينا أن نبحث عن الروح التي ولد منها هذا الشكل

(*) نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي فولتير Voltaire.

الملموس من الفكر ومن الحياة العقلانيين. إنطلاقاً من أي شيء تطورت هذه الفكرة عن الشغل (Berufs - Gedauke) وعن التفاني في العمل الاحترافي (Berufsarbeit)، هذه الفكرة التي تحكم عليها فلسفة السعادة، فلسفة المصلحة الشخصية، بأنها فكرة لا عقلانية، مع أنها تبقى رغم كل شيء أحد العناصر المميزة في الحضارة الرأسمالية؟ ما يهمنا هنا هو بالضبط الكشف عن مصدر هذا العنصر اللاعقلاني الذي تحتويه، على غرار أي مفهوم آخر عن الشغل Beruf.

هوامش الفصل الأول

القسم رقم 2

(1) النص الأخير مأخوذ من كتاب «**ملاحظات ضرورية لمن يرغب في أن يكون ثرياً**» 1736. مجلد، 2، ص 80. والباقي مصدره كتاب: «**نصيحة إلى شاب تاجر**» 1748، من الأعمال الكاملة، ص 87.

(2) كما نعلم، ان كتاب «**الأميركي**» (فرانكفورت 1855) هو تفسير انطباعات لينو Lenau عن أميركا. وكتحفة فنية، يمكن أن يكون هذا الكتاب ذا قيمة في أيامنا، إلا أنه وثيقة (باهتة اليوم) تتناول التعارض بين طرق الإدراك عند الألمانيين وعند الأميركيين، حتى يمكن القول إنه يتناول التعارض بين الحياة الروحية التي بقيت مشتركة بين الكاثوليك والبروتستانت، منذ الصوفيين الألمان في العصر الوسيط، وبين الفاعلية الطهرية الرأسمالية.

(3) وضع سومبارت هذا الاستشهاد على صدر قسم يتناول تكوّن الرأسمال، وذلك في كتاب: «**الرأسمالية الحديثة**»، ط، 1، ص 193. وص 390 **الطبعة الأولى، مجلد I**، ص 193. انظر أيضاً: ص 390.

(4) مما لا يعني، بالطبع، أبداً أن Jacob Fugger كان رجلاً لا مبالياً بالأخلاق، أو غير متديّن، ولا أن أخلاق بنجامين فرانكلين يمكن أن تُختزل كلياً في هذه الإرشادات الأخلاقية. لم تكن استشهادات برنتانو أمراً لا يمكن الاستغناء عنه للدفاع عن محب الغموض الشهير الذي يبدو أن برنتانو ينسبه إليَّ. فالمسألة هي معكوسة تماماً: كيف يمكن لمثل هذا المحب أن يكتب هذه الإرشادات على طريقة الأخلاقي؟ (لقد نسي برنتانو أن يعيد إنتاج شكله الخاص جداً).

(5) هذا هو ما نختلف به عن سومبارت في طريقة طرح المشكلة. المدلول العلمي، وهو ذو أهمية، يبدو فيه بعيداً بعداً واضحاً. ويهم في المقابل ملاحظة أن سومبارت لم يهمل أبداً هذا الوجه الأخلاقي في المقاول الرأسمالي. غير أن ذلك هو في نظر سومبارت من نتائج الرأسمالية بينها انطلقت أنا من الفرضية المعاكسة. ولا يمكن اتخاذ الموقف النهائي إلا في نهاية أبحاثنا. بالنسبة إلى فكر سومبارت، أنظر: م. ن. ص ص 357، 380، إلخ. ويرتبط نهجه هنا بتحليلات سيمل Simmel الشهيرة: Philosophie des Geldes (الفصل الأخير). سأتحدث لاحقاً عن السجال الذي قاده ضدي في كتابه «البرجوازي». إن دراسة معمقة في هذا الشأن سابقة لأوانها..

(6)«**إقتنعت أكثر فأكثر بأن الصدق، حسن النية والنزاهة في** علاقات الإنسان بالإنسان هي ذات أهمية كبيرة

بالنسبة للسعادة في الحياة، لذلك وضعت قراراتي كتابة: فهي موجودة دوماً في مفكرتي وأمارسها طالما حييت. والحقيقة أن الإلهام كإلهام لم يكن له أي تأثير علي. ولكن رأيي أنه إذا لم تكن بعض الأفعال سيئة إلا لمجرد أن العقيدة المستلهمة تحرمها، أو حسنة لأن هذه تقرها، ففي المقابل يمكن لهذه الأفعال أن تكون محرمة علينا بسبب سوئها، أو مطلوبة منا بمقدار ما تتأكد منفعتها لنا، وذلك استناداً إلى طبيعتها بالذات، آخذاً بالاعتبار كل الظروف» (Autobiography; New york, Henry Holt, 1916, P. 112).

(7) بقيت بعيداً عن الأنظار، وعرضت المسألة [أي تصميماً لمكتبة كان هو محركها] كما لو كانت صادرة عن **عدد معين من الأشخاص** الذين طلبوا مني أن أمسك زمام الأمر بيدي، وأن أعرضه على الذين يُعتبرون هواة مطالعة. بهذه الطريقة تم عملي بلا عائق، واستخدمت هذه الطريقة فيما بعد مرات عدة وفي ظروف مشابهة، بإمكاني العودة إليها بحرارة، آخذاً بالاعتبار النجاح الكبير الذي حققته لي. هذه التضحية الصغيرة المؤقتة بتبجحك ستعوض عليك بسهولة فيما بعد. إذا لم يكن معروفاً لبعض الوقت لمن يعود الفضل في ذلك، فسيجد من هو أكثر تبجحاً منك نفسه في موقع من يدعي فعل ذلك، إذاك يغدو الحسد نفسه مهيأ لاستعادة حقك وذلك بانتزاع الريشة المغتصبة وإعطائها لمالكها الحقيقي، «Autobiographie» ص. 140.

(8) يتخذ Brentano (م. ن. ص ص. 125 - 127 ملاحظة رقم 1) ذريعة من هذه الملاحظة، لكي ينتقد النقاش اللاحق لهذه العقلانية ولهذا النظام، اللذين أخضعت النسكية الدنيوية الناس لهما. هذا يعني، كما يقول، «عقلنة نمط وجود لا عقلاني». وهذا صحيح تماماً. لا يكون شيء ما «لا عقلانياً» في ذاته، بل من وجهة نظر عقلانية معينة. بالنسبة للإنسان غير المتدين، تبدو الحياة الدينية لا عقلانية، والنسكية في نظر المتعي لا عقلانية. ولا يهم كثيراً أن يكون الدين والنسكية، على أساس معاييرهما الوحيدة، نوعاً من «العقلنة». ألا يكون مفيداً أن يتمكن هذا البحث من المساهمة في توضيح حقيقة أن البساطة الظاهرية في مفهوم «العقلانية» تخفي في الحقيقة تعقده.

(9) أقدم النسخ الإنكليزية تتضمن Business. أنظر لاحقاً: القسم الثالث.

(10) يدَّعي Brentano في تقريظ لفرانكلين طويل وغير دقيق أنني كنت أنكر مزايا فرانكلين الأخلاقية. يمكن لهذا الاستشهاد أن يكفي، كما يبدو لي، لأن يجعل هذا التقريظ خالياً من المعنى.

(11) أنتهز هذه الفرصة لكي أعرض منذ الآن بعض الملاحظات النقدية المضادة. في Der Bourgeois، يؤكد سومبارت، وهو ما لا يمكن الدفاع عنه، أن أخلاق فرانكلين هي ترداد حرفي لبعض كتابات عبقري عصر النهضة العالمي Leon Battista Alberti. فإلى جانب كتاباته النظرية في الرياضيات والنحت والرسم وفن العمارة والحب (كان يكره النساء)، كتب ألبرتي أيضاً مؤلفاً من أربعة مجلدات حول إدارة شؤون المنزل. وللأسف لم أتمكن، وقت طباعة هذا المؤلف، من الإطلاع إلا على نسخة Bonucci القديمة لا على نسخة Mancini. إن النص الذي استشهد به فرانكلين قد أعيد طبعه حرفياً أعلاه. أين يمكن العثور إذن على مقاطع مشابهة عند ألبرتي، لا سيما حكمة البداية: «الوقت من مال» والمواعظ التي تلي ذلك؟ حسب علمي، أن المقطع الوحيد الذي ينطوي على بعض التماثل، وإن خفيفاً، موجود في نهاية الكتاب الأول من «الإدارة المنزلية» (تحقيق Bonucci، II، ص. 353) حيث يتحدث ألبرتي بعبارات عامة عن المال كعصب التدبير المنزلي وعن ضرورة إدارته بكثير من العناية:

هذا ما يعلمه Caton القديم في Dere rustica. إنه لأمر في غير محله أن يجري تناول ألبرتي، وهو الذي كان فخوراً بتحدرهَ من إحدى أشرف عائلات فلورنسا (Nobilissimica valieri - م. ن. ص ص 228,213، الخ، من طبعة Bonucci)، كابن زنى مفعم بمشاعر الحقد لأن ولادته اللاشرعية قد طردته كبرجوازي من صفوف الأشراف - في حين أنها لم تسقطه اجتماعياً بأي شكل من الأشكال. ما هو مميز في هذا الشخص هو أن ألبرتي ينصح بالمشاريع الكبرى بصفتها الوحيدة الجديرة برعاية الأسر النبيلة الحرة وبصفتها تكلف كمية أقل من العمل. (م. ن. ص 209) (للمقارنة مع Del governo della famiglia، م. ن.، IV، ص 55. وكذلك ص 116. عن الكتابة من أجل Pandolfini، وهذا ما يؤدي إلى حقيقة أن الوضع الأفضل يكون في الصوف والحرير). ينبغي أن يلاحظ، في المقابل جهاز خدم منزلي منسق ومنضبط، أي موازنة النفقات مع الواردات. إن ال Santa masserisia هي بشكل أساسي إحدى مبادىء **التدبير المنزلي** وليست مبدأ من مبادىء التحصيل (ليس أحد أفضل من سومبارت في فهم ذلك). وكذلك، في النقاش حول طبيعة المال (م. ن)، يتعلق الأمر بإدارة الموارد المالية، لا بتقييم الرأسمال (م. ن). كما يبدو واضحاً من الكلام الذي يتفوه به Gianozzo. إحتراساً من عدم يقينية الثروة، يوحي البرتي بالتعود باكراً على نشاط متصل In cose magnifiche e ample (م. ن. ص 192)، وبالحذر من البطالة، الخطر الدائم على أي موقع في الحياة، من المهم أيضاً، لمواجهة الأيام الصعبة، أن يتعلم المرء بعناية مهنة تتناسب مع الموقع الاجتماعي. إن مثاله الأعلى في الطمأنينة، وميله الشديد إلى الأبيقورية، ونفوره الخاص من الوظائف الرسمية، التي هي مصدر كآبته، تثير العداوة، ويمكن أن تدفع إلى أعمال غير مشرفة. إن مثاله الأعلى هو الحياة في الريف في ڤيلاّ، وغروره الذي تغذيه ذكريات أجداده، **وشرف العائلة** المعتبر بمثابة قيمة حاسمة وبمثابة مثال أعلى، (لهذا السبب بقيت العائلة متمسكة بوحدة الثروة على الطريقة الفلورنسية بدل تركها تتشتت) - كل ذلك لم يكن، في نظر الطهريين، سوى عبادة للمخلوق، وفي نظر بنجامين فرانكلين، سوى التعبير عن كلام أرستقراطي مثير لا يعرفه هو. لنلاحظ في المقابل تقديره الكبير للأدب (لأن الصناعة تنطبق بشكل خاص على المؤلفات الأدبية أو العلمية) وهو في نظره الشيء الأكثر جدارة من بين سائر الجهود البشرية. وعلى العموم، فإن «السلوك العقلاني في العمل المنزلي» ليس على نفس المستوى ولا بذات القيمة عند الأمّي Gianozzo الذي لا يرى فيه سوى وسيلة للعيش المستقل بعيداً عن التعاسة. وهكذا فإن هذه الفكرة القادمة من الأخلاق الرهبنية (أنظر لاحقاً رقم 27) ظهرت أولاً عند كاهن عجوز (م. ن. ص 249).

نأتي الآن إلى الأخلاق، على طريقة نمط حياة فرانكلين، وأجداده الطهريين أيضاً. لنقارن، من أجل أن نفهم الفارق الكبير، مؤلفات أدب النهضة الموجهة إلى النبلاء الإنسانويين، مع كتابات فرانكلين الموجهة إلى الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى (وخصوصاً إلى الموظفين التجاريين)، وكذلك مع كراسات التقوى وعظات الطهريين. يعود ألبرتي، في عقلانيته الاقتصادية، إلى المؤلفين القدامى بشكل دائم. وطريقته في تناول المسائل الاقتصادية هي بشكل أساسي نفس الطريقة التي نجدها في مؤلفات اكسنوفان (التي لا يعرفها)، ومؤلفات Caton وVarron، وColumelle (المذكورة كلها)، فيما عدا أن التحصيل عند Caton وVarron - على خلاف ألبرتي - هو، كتحصيل، في المقام الأول. في المقابل، إن الانتقادات التي يضعها ألبرتي عرضاً حول استخدام ال fattori، وتقسيمهم

للعمل ونظامهم وحذرهم، الذي ينبغي تشجيعه، من الريفيين، الخ. كل ذلك هو نتيجة تغيير، داخل اقتصاد قائم على العمل الحر، في وضع الاقتصاد المنزلي وفي نظام المزارعة، وفي حكمة Caton التي تنطبق على اقتصاد قائم على العبودية. يرى سومبارت (الذي يُعتبر رجوعه إلى الرواقية من قبيل المكر الأكيد) أن العقلانية الاقتصادية كانت قد «تطورت في نتائجها الأخيرة» على يد Caton، ليس خطأً بشكل كامل، إذا أوّلنا هذا الأخير تأويلاً صحيحاً. حيث إن من الممكن أن نضع في صنف واحد ال diligense pater familias عند الرومانيين، وال massajo عند ألبرتي. ومن اللافت أن تعتبر ملكية ريفية في نظر Caton موضوعاً للإستثمار. من ناحية أخرى إن فكرة الصناعة تنطوي على تمايز واضح وذلك بفعل التأثير المسيحي. وهنا بالضبط يكمن الاختلاف. ففكرة الصناعة القادمة من النسكية الرهبنية والتي انتشرت بواسطة كتابات الرهبان هي بذرة التقليد الذي تطور فيما بعد على يد النسكية البروتستانتية الدنيوية حصراً (أنظر لاحقاً). (من هنا وكما سنشير إلى ذلك كثيراً، قرابتها مع التومائية، العقيدة الرسمية للكنيسة، وهي قرابة أقل وثوقاً من تلك التي تربطها بالرهبان المتسولين والأخلاقويين في فلورنسا وسيينا). هذا التقليد لا يظهر في كتابات Caton وألبرتي: المسألة في نظر هذا وذاك تتعلق بالتعقل في السلوك الحياتي لا بالأخلاق. وعند فرانكلين أيضاً لا ينكر الميل النفعي، غير أن من المستحيل الانخداع به، كما أن العظة الموجهة إلى التجار الشباب تترك صدى أخلاقياً مؤثراً يؤلّف صفتها المميزة. إن عدم الدقة في استخدام المال يعادل، في نظره، اغتيالاً لأجنّة الرأسمال - أي النقص أخلاقي.

صنّف سومبارت ألبرتي تقياً. غير أن هذا الأخير، بالرغم من تلقيه الأوامر، مثل كثير من الإنسانويين، ونيله الإقطاعات من روما، فهو لم يبرر (إلا في مقطعين باهتين) نمط الحياة التي نصح بها تبريراً منطلقاً من دوافع دينية. إن القرابة الحقيقية بين ألبرتي وفرانكلين غير موجودة إلا في الحدود التي لا يعلل الأول فيها مواعظه الاقتصادية بتصورات دينية وحيث لا يقوم الثاني بتعليلها هكذا أبداً. إن التعليل الوحيد في هذا المجال على الأقل التعليل الشكلي، هو، في نظرهما معاً، النفعية. يمتدح ألبرتي مانوفاكتورة الصوف والحرير، والنفعية الاجتماعية المركانتيلية «التي توفر العمل لكثير من الناس» (Alberti، م. ن. ص 292). إن تحليلات ألبرتي حول هذا الموضوع هي مثال ممتاز على هذا النوع من «العقلنة الاقتصادية» - الثابتة إذا صح القول - التي نجدها فعلياً، «كانعكاس» للشروط الاقتصادية، في كتابات المؤلفين الذين اهتموا، في كل زمان ومكان، «بالشيء ذاته»، في الصين القديمة واليونان، في روما، في عصر النهضة كما في عصر التنوير. كما هي الحال في الزمن الغابر عند Caton، و Varron و Columelle، إنها من غير شك نوع من العقلانية الاقتصادية التي تطورت عند ألبرتي وأمثاله وخصوصاً مع عقيدة الصناعة. ولكن مَن كان يعتقد أن مثل هذه النظرية، وهي من إنتاج مثقفين، كانت قادرة على الإنتشار في قوة ثورية يمكن مقارنتها بقوة المعتقد الديني التي تتصرف بمسألة الخلاص لكي تكافىء طريقة خاصة في الحياة (معقلنة منهجياً في مثل هذه الحالة)؟ وعلى العكس، إننا نرى جيداً ما يمكن أن تقدمه عقلنة للسلوك الموجه بالدين (وللسلوك الاقتصادي إحتمالاً). خارج الطوائف البروتستانتية، يكفي أن يؤخذ بالاعتبار، رغم الاختلافات، مثل اليانيين واليهود وبعض الطوائف النسكية من القرون الوسطى والويكليف والأخوة المورافيين، الذين هم فرع من الحركة الهوسية ومن حركات دينية قامت في روسيا، وأخيراً من بعض الأنظمة الرهبنية.

نقول استباقاً: إن أخلاقاً راسخة في الدين تجلب للشخص بعض الفوائد البسيكولوجية (من طبيعة غير اقتصادية) هي فعالة جداً للتمسك بالموقف الذي تحدده ـ وهذا طالما بقيت العقيدة الدينية حية ـ غير أن مجرد حكم زمنية، على غرار حكمة ألبرتي، لا تستغني عن مثل هذه الفوائد: وهنا يكمن فارق أساسي. غير أنه، في الحدود التي تترك هذه الفوائد تأثيراً، فإن الاتجاه الذي فيه يظهر هذا التأثير، والذي غالباً ما يبتعد عن عقيدة اللاهوتيين (مجرد عقيدة في نظرهم) يجعل هذه الأخلاق تمارس تأثيراً مستقلاً على السلوك، ومن هنا بالتالي على الاقتصاد. هل اعترف بأن هذه هي القصة الوحيدة من البحث التي لم أكن انتظر أن تمر من غير نقاش؟

سأتحدث لاحقاً عن الأخلاقويين اللاهوتيين في أواخر العصر الوسيط، المجهزين نسبياً إزاء الرأسمالية (القديس Antonin de Florence، والقديس Bernordin de Sienne تحديداً) والذين فهمهم سومبارت فهماً سيئاً. على كل حال، ليس في وسع ألبرتي أبداً أن ينحاز لأحدهما ولم يقتبس من مجرى الفكر الرهبني سوى الصناعة. أما الوسائط فلا أهمية كبرى لها. كان ألبرتي وباندولفيني وأمثالهما، بمقتضى طاعة شكلية، متحررين من الداخل من سطوة الكنيسة. ورغم التماثل مع الأخلاق المسيحية التقليدية، كان تهيؤهم العقلي «وثنياً» إلى حد كبير. يعتقد برنتانو أنني كنت قد تجاهلت مدلول تأثير ذلك على تطور الفكر الاقتصادي المعاصر (وكذلك أيضاً على السياسة الاقتصادية). إنني، بالتأكيد، لا أهتم هنا بهذا النسق من الأمور. إن ذلك خارج عن موضوع دراسة حول «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية». وكما سنرى في مناسبات أخرى، من غير أن ننكر مدلول ذلك، كنت وما أزال، لأسباب وجيهة، مع الرأي القائل أن دائرة النشاطات هذه والاتجاه الذي تمارس تأثيرها فيه هما مختلفان عن نظيريهما في الأخلاق البروتستانتية (التي ينبغي البحث عن أجدادها الروحيين في طوائف وأخلاق ال Wiclyf وال Hus وهـذا لـيس بقليل الأهمية). لم يؤثر هذا الموقف على نمط الحياة عند البرجوازية الناشئة، بل على سياسة رجال الدولة والأمراء. من المهم البدء بالتمييز تمييزاً دقيقاً بين هاتين السلسلتين من الأسباب المتباعدة جزئياً. فيما يتعلق ببنجامين فرانكلين تشكل كراساته حول الاقتصاد المنزلي ـ والتي تستخدم اليوم في التعليم في أميركا ـ على عكس كتب ألبرتي الكبيرة التي تكاد تكون مجهولة خارج دائرة البحاثة، تشكل جزءاً من هذا الصنف من المؤلفات التي مارست تأثيراً كبيراً على الحياة العملية. غير أنني حددت عمداً فرانكلين كرجل يقع فوق التنظيم الطهري للحياة، التنظيم المخفف جداً في زمنه. وكذلك الأمر مع فلسفة الأنوار الإنكليزية بشكل عام، التي غالباً ما استعرضت علاقاتها بالطهرية.

(12) للأسف، ساوى برنتانو (م. ن) بين أشكال التحصيل المختلفة السلمية والحربية. ثم جعل من المال (في مقابل الأرض) معيار البحث الرأسمالي عن الكسب (في مقابل الإقطاعية). وامتنع عن الأخذ بكل تمييز يمكن أن يؤدي إلى مفهوم واضح؛ ليس هذا وحسب، بل راح يصوغ، بصدد مفهوم «روح» الرأسمالية الحديثة الذي وضعناه لهذه الدراسة الحالية، إعتراضاً غير مفهوم في نظري، ومفاده أن المنطوق يتضمن ما ينبغي إثباته.

(13) قارن بين ملاحظات سومبارت المهمة من كل الزاويا والواردة في: «الكتاب الشفهي الألماني»، ص 123 مع أن الدراسات التالية تنسب في أكثر تحليلاتها أهمية، إلى أعمال قديمة، إلى ومن غير المفيد الإشارة إلى ما تدين به لمؤلفات سومبارت الكبيرة وإلى صيغها الخارقة ـ وهذا حتى حين تقتبس سبيلاً

مختلفاً. إن الذين يشعرون أنهم على اختلاف دائم ومحدد مع أفكار سومبارت، ويرفضون الكثير من مقولاته عليهم أن يبقوا مقتنعين بأهمية ما كتبه.

(14) بالطبع، لا نستطيع هنا أن نتفحص النقطة المتعلقة بمعرفة الحدود ولا النظرية المعروفة المتعلقة بالعلاقات المتداخلة أو المتبادلة بين الأجر المرتفع والإنتاجية المرتفعة، وهي نظرية كان براسي Brassey قد قدمها، ثم صاغها ودافع عنها برنتانو من الناحية النظرية، و Schulze-Gäveruitz من الناحيتين النظرية والتاريخية معاً. ومع أن النقاش قد استؤنف في دراسات جدية على يد Hasbach (Schomollers Jahrbuch، 1903، ص ص 385 - 391 و 417) إلا أنه لم يبلغ نهايته. يكفينا أن نعبر عن موافقتنا على هذه الحقيقة التي ليست ولا يمكن أن تكون موضع شك من أحد: أجور منخفضة وتحصيل مرتفع، من جهة، أجور منخفضة وظروف مناسبة للتطور الصناعي من جهة أخرى، هما أمران لا يمكن أن يكونا، في كل الظروف، متماثلين هكذا ببساطة. وبكلام عام، إن التربية في سبيل الحضارة الرأسمالية، ومعها إمكانية النظام الرأسمالي كنظام اقتصادي، ليستا مجرد نتاج لعمليات مالية ميكانيكية. كل لأمثلة المذكورة ليست سوى استشهادات.

(15) لهذا السبب لم يكن إدخال صناعات رأسمالية ممكناً، في كثير من الحالات، من دون حركات هجرة واسعة من مناطق ذات حضارات قديمة. مهما كانت صحيحة ملاحظة سومبارت حول الاختلاف بين المهارة الفردية، وأسرار تربية حرفيين، وتكنيك حديث علمي وموضوعي، فإن هذا الاختلاف كان يُرى بصعوبة في فجر الرأسمالية. في الواقع، من المتعارف عليه أن الخصائص الأخلاقية لعامل الصناعة الرأسمالية (وبمعنى ما خصائص المقاول أيضاً) تكون أكثر ندرةً من مهارة الحرفي المؤسسة عبر عصور من التقليد. وكذلك فإن الصناعة المعاصرة، في خيار نشوئها، ليست أبداً مستقلة عن خصائص السكان هذه، الخصائص المكتسبة عبر تقاليد عريقة وتربية تستهدف القيام بعمل مكثف حين تكون مثل هذه التبعية واضحة، تعزوها الأحكام العلمية المسبقة في الوقت الراهن، إلى خصائص عرقية ووراثية أكثر منها إلى تراث وتربية، وهذا ما هو في نظري موضع شك.

(16) انظر دراستي: «سيكولوجية أصحاب المهن»، مجلة أرشيف العلوم الاجتماعية والسياسية الاجتماعية المجلد 28.

(17) يخشى أن تكون ملاحظاتي السابقة مفهومة على نحو خاطىء. إن ميل نوع معروف من رجال الأعمال إلى أن يستخدموا، في سبيل الوصول إلى أهدافهم الخاصة، المبدأ القائل «بضرورة الدين للشعب» ليس له أية علاقة مع المسألة التي تهمنا. وكذلك الأمر مع الإرادة الطيبة عند عدد من الأشخاص، أعضاء الإكليروس اللوثري خصوصاً، الذين يضعون أنفسهم بتصرف السلطة وفي خدمتها، فيتصرفون «كالشرطي الأسود» رافضين الإضراب معتبرينه خطيئة ومعتبرين النقابيين عملاء «طمع». إن العوامل المدروسة في نصنا لا تعني وقائع إستثنائية، بل وقائع معروفة جيداً تتكرر، كما سنرى، بشكل دائم وبطريقة نموذجية.

(18) **الرأسمالية الحديثة**، ط. I، مجلد I، ص 62.

(19) م. ن. ص 195.

(20) طبعاً، روح المشروع الحديث العقلاني، الخاص بالغرب، وليس روح هذا الصنف من الرأسمالية المنتشرة في العالم منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة، في الصين والهند وبابل واليونان وروما وفلورنسا:

رأسمالية المرابين، مموّلي الحروب، ملاّكي المزارع، التجار، كبار التجار وكبار المتمولين. (أنظر: المقدمة).

(21) أريد أن أؤكد هنا أن هذه الفرضية لا تجد تبريرها قبلياً. إن تكنيك المشروع الرأسمالي من جهة، ومن جهة أخرى العقلية المهنية التي تمنح الرأسمالية قوة انتشارها يجدان جذورهما داخل الشريحة الاجتماعية ذاتها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى العلاقات الاجتماعية والمعتقدات الدينية. تعتبر الكالفينية تاريخياً من باعثي روح الرأسمالية. إلا أن كبار الرأسماليين في البلاد المنخفضة كانوا، ولأسباب سنعرضها فيما بعد، ملقنين أكثر مما كانوا أتباعاً للكالفينية بالمعنى الدقيق. إن البرجوازية **الصغيرة والمتوسطة**، الطبقة الصاعدة حيث يتجند، بشكل أساسي، المقاولون، كانت في الغرب وخارجه، مؤلفة، في جزء كبير منها، من ممثلين «نموذجيين» للأخلاق الرأسمالية وللديانة الكالفينية على السواء، وهذا ما يتوافق مع مقولتنا القائلة بأن هناك بنكيين وتجاراً كباراً في كل مكان وعبر جميع العصور، ولكن، القائلة بأن التنظيم الرأسمالي العقلاني للعمل الصناعي لم يظهر إلا في الانتقال من العصر الوسيط إلى العصور الحديثة.

(22) أنظر حول هذه النقطة: التحليل الذي قدمه J. Maliniak (Zurich, 1913).

(23) الصورة التي تلي هي «نموذج مثالي» تم الحصول عليه إنطلاقاً من شروط متوفرة في صناعات مختلفة وفي أمكنة متنوعة. وهي لا تطمح إلا لتقديم دليل؛ إنه لقليل الأهمية إذن ألا تكون هذه العملية، في الأمثلة الحقيقية التي فكرنا بها، قد جرت بالضبط حسب الطريقة المذكورة.

(24) لهذا السبب، من بين أسباب أخرى، وليس أبداً نتيجة الصدفة، كانت كل هذه المرحلة الأولى من عقلنة الصناعة الألمانية قد ترافقت مع تقهقر طراز الأشياء المستخدمة في الحياة اليومية.

(25) وهذا لا يعني القول بأن حركات احتياط المعدن الثمين ليست ذات أهمية اقتصادية.

(26) ما نقوله لا يعود إلا إلى نمط المقاول الذي يشكل مادة دراستنا، وليس إلى أي متوسط تجريبي. حول مفهوم «النموذج المثالي» أنظر دراستي في مجلة **أرشيف العلوم الاجتماعية والسياسية الاجتماعية**، مجلد 19. رقم 1. [أعيد طبعها بعد موت ڤيبر في: «**مجموعة مقالات حول منهجية العلوم الاجتماعية**»].

(27) ربما يكون هنا المكان المناسب للتوصل إلى بعض الملاحظات حول بحث F. Keller الذي سبق أن تحدثنا عنه وأفكار سومبارت المتعلقة بها، وذلك ضمن الحدود التي تبدو فيها جزءاً من السياق الحالي. إنه لأمر يصعب تصوره أن ينتقد كاتب ما دراسة مدّعياً أن التحريم الكهنوتي للفائدة ـ وهي التي تجد معادلها في كل الأخلاقيات الدينية في العالم ـ قد استخدم فيها كمعيار حاسم بين الأخلاق الكاثوليكية والأخرى البروتستانتية، في حين أن هذه الدراسة لا تشير حتى إلى ذلك إلا في ملاحظة عرضية، دونما ارتباط بالتفسير العام. ينبغي ألا يتناول النقد سوى المؤلفات المقروءة، أو بالأحرى تلك التي لم يصبح مضمونها طي النسيان. إن الصراع ضد الربا الخاص قد أذكى، في القرن السادس عشر، كل تاريخ الهوغنوت (البروتستانت الفرنسيين) وتاريخ الكنيسة في البلاد المنخفضة. إن «اللومبارديّين» أي البنكيين كانوا مطرودين من القربان المقدس بسبب هذه المسألة فحسب (انظر آنفاً الفقرة I، ملاحظة رقم 12. وتصوُّر كالفن الأكثر تحرراً (الذي لم يحل، مع ذلك، دون أن يتوقع أول تصميم للأوامر نوعاً من ضبط الربا) لم يحرز النصر بشكل حاسم إلا مع Salmasius. لسنا هنا إذن في موضع التناقض. الأمر على العكس تماماً.

لكن الأمر يختلف بالنسبة للحجج الخاصة بالمؤلف. إذا قارناها بكتابات Funck (التي لم تنل برأيي ما تستحقه)، وبكتابات كتّاب كاثوليكيين آخرين، وبأبحاث Endemann، الهرمة في بعض نواحيها، إنما الأساسية دوماً، فهي تعطي انطباعاً بسطحيتها. صحيح أن Keller قد احترس من المبالغات المشابهة لتلك التي تستخلص من ملاحظات سومبارت. بالنسبة إلى هذا الأخير، تحدو «الرجال الأتقياء» (S. Antonin de Florence و S. Bernardin de Sienne) الرغبة في تحريك روح المؤسسة عبر كافة الوسائـل، وهم يؤولون بـالنتيجة تحريم الربا بشكل يستثني منه ما نسميه الاستثمار المنتج للرأسمال، وهكذا كانت تجري الأمور تقريباً في كل العالم. ينبغي الإشارة بشكل عابر إلى أن المسألة تتعلق «بكتّاب أطروحة» في أسوأ معاني الكلمة. أليس ذا دلالة أن يضع سومبارت، من جهة، الرومانيين في عداد الشعوب «البطولية» وأن يعتبر، من جهة أخرى، ـ بالتناقض مع مجمل مؤلفه ـ أن العقلانية الاقتصادية قد دفعت على يد Caton حتى نتائجها النهائية (م. ن. ص 290)؟
استناداً إلى ذلك، فقد حرف بشكل كامل معنى تحريم الربا وهو ما لا يمكن أن نعرض تفاصيله هنا. إن هذا المعنى الذي غالباً ما جرت المبالغة بشأنه في السابق، هو اليوم مغبون القيمة؛ ففي عصر ينتج عشرات المليونيريين الكاثوليك كما البروتستانت، قلب هذا المعنى رأساً على عقب لغايات المنافحة عن الدين. ومن المعروف أن تحريم الفائدة لم يُلغ، بموجب تأثير الكتاب الديني، إلا خلال القرن الأخير، وبناء على تعليمات من مجمع محكمة التفتيش، ومن خلال الخطر الذي فرض على النجيين، لكي لا يرجموا التائبين بأسئلة عن الربا إذا ما تأكدوا من طاعتهم والتزامهم بالتحريم، إذا ما أعيد العمل بموجبه مرة أخرى. لقد أفسحت العقيدة في المجال أمام مجادلات لا حصر لها، حول تبرير شراء السندات وحسم التبادل، أو أيضاً حول شرعية أشكال العقود الأكثر تنوعاً بالنتيجة، وخاصة إذا أخذنا بالإعتبار أن قرار محكمة التفتيش المشار إليها أعلاه يتعلق بقرض بلدي، فإن من يدرس المسألة بجدية لا يمكن أن يدعي أن تحريم الربا لا ينطبق إلا على قروض خيرية للإستهلاك، وليس على قروض يكون الهدف منها «المحافظة على رأس المال» أو مساعدة مشروع رأسمالي (م. ن. ص 25). والحقيقة هي أن الكنيسة لم تتراجع إلا متأخرة جداً عن تحريم القروض بالفائدة. وحين فعلت ذلك لم تكن الأشكال المستخدمة في الاستثمار التجاري هي أشكال القرض ذي المردود الثابت، بل أشكال القروض التي تكون المشاركة النسبية فيها قائمة في الربح وفي الخسارة. وينبغي أن تكون بالضرورة كذلك إذا أخذت بالاعتبار الميزة الخاصة بربح المقاول. لم تكن هذه الأشكال مدانة (إلا من قبل بعض الكهنوتيين المتشددين). ولكن، بعد ذلك، حين شاع توظيف الرساميل على أساس فائدة ثابتة وشاعت الحسومات، إصطدمت هذه الأشكال بدورها بصعوبات ناجمة عن تحريم الفائدة ـ وهي صعوبات أدت إلى اتخاذ إجراءات قاسية من قبل كبار التجار (اللائحة السوداء!). ومع ذلك، كان الكهنوتيون يتعاملون مع الربا بطريقة قانونية صرف وشكلية، ومن غير هذا النزوع إلى حماية رأس المال، وهو ما كان Keller ينسبه إليهم خطأ. وأخيراً في حدود ما نستطيع ملاحظة الموقف الواضح، كانت العوامل الحاسمة هي التالية: من جهة، عداء تقليدي وضعيف نسبياً ضد قدرة الرأسمال المتعاظمة التي تعتبر غير شخصية، وملائمة قليلاً بالنتيجة لرقابة أخلاقية (كانت تصريحات لوثر حول Fugger وأعمال البنوك إنعكاساً لذلك). من جهة ثانية، ضرورة التكيف مع الحاجات العملية. غير أننا لن نناقش الآن ذلك، لأن تحريم الربا وتاريخه، كما ذكرنا سابقاً، ليسا بالنسبة لنا إلا

عرضاً من الأعراض وذا تأثير محدود جداً.

إن أخلاق الاسكتلنديين الاقتصادية، وخصوصاً بعض اللاهوتيين المتسولين في القرن الرابع عشر ـ لا سيما S. Bernardin de Sienne و S. Antonin de Florence ـ أي أخلاق الرهبان الذين يغريهم نمط من النسكية عقلاني بنوع خاص، تستحق من دون أي شك، أن تكون موضع بحث على حدة. لا يمكن إذابة المسألة في نقاش عرضي، وإلا أرى نفسي ملزماً للرد على الإنتقادات، بأن أستبق الكلام عن الأخلاق الاقتصادية في الكاثوليكية، وعن علاقتها **الإيجابية** بالرأسمالية. إن الكتّاب المعنيين يبذلون جهداً، متقدمين في ذلك على بعض اليسوعيين، لكي يصوّروا ربح التاجر كأنه الأجر الشرعي من صناعة ما، ولكي يبرروا ذلك من وجهة نظر أخلاقية (بالطبع إن Keller لا يمكنه أن يطمح لأكثر من ذلك).

إن مفهوم الصناعة وإدراجه إجتماعياً ناجمان **في التحليل الأخير** عن النسكية الرهبنية، واحتمالاً أيضاً من فكرة ال Masserizia التي استخرجها ألبرتي ـ كما يقول هو نفسه ذلك على لسان Gianozzo ـ من مصادر كهنوتية. سنقول فيما بعد وبمزيد من الوضوح والاكتمال بأي معنى تعتبر الأخلاق الرهبنية سلف النسكية الدنيوية لدى الطوائف البروتستانتية. ونجد تباشير الأفكار عند السينيين اليونانيين، كما تبيّن ذلك نقوش هلّينية متأخرة على المقابر، وكذلك في مصر، وإن في سياق مختلف إختلافاً كلياً. غير أن الأهم في نظرنا هو ما **ينقصهم كلياً** ويفوت ألبرتي أيضاً: التصور الخاص جداً، وهذا ما سنراه فيما بعد، عن النسكية البروتستانتية، أي تحقيق الخلاص الفردي من خلال ممارسة المهنة، وباختصار، الفوائد النفسية التي يوفرها هذا المعتقد الديني من خلال الصناعة والتي لا يمكن أن توفرها الكاثوليكية بالضرورة، وذلك بفعل طبيعة الوسائل التي تستخدمها في الخلاص وهي مختلفة إختلافاً كلياً. يهتم مؤلفونا، في الواقع، بالعقيدة الأخلاقية ولا يهتمون أبداً بتبريرات الفعل العملي الذي يمكن أن ينجم عن الرغبة بالخلاص. في المقابل، من السهل رؤية أنهم منشغلون بالتكيف مع الضرورات العملية وليس، كما هي الحال في النسكية الدنيوية، مع استنباطات إنطلاقاً من مسلمات دينية بشكل أساسي (لنقل عرضاً أن S. Antonin و S. Bernardin خضعا للدراسة أكثر من Keller وذلك منذ زمن بعيد. وما تزال هذه التكيفات موضع جدال في أيامنا؛ غير أن معنى هذه التصورات الأخلاقية الرهبنية، بصفتها **أعراضاً**، ليس قليل الأهمية.

إلا أن الجذور الحقيقية للأخلاق الدينية، التي شقت الطريق أمام التصور الحديث المتعلق بالمهنة، تمتد حتى الطوائف والحركات الهرطقية، وخصوصاً أل Wiclif، مع أن برودنيتز Brodnitz يبالغ في تقدير أهمية هذا الأخير حين يعتقد أن تأثيره كان من الكبر بحيث لم يبق للطهرية ما تفعله. ليس في وسعنا (ولا يجوز لنا) أن ندرس كل هذا بالتفصيل. لأنه ليس هذا مجال درس الأخلاق المسيحية في العصر الوسيط وما إذ كانت قد هيأت السبيل لروح الرأسمالية، وفي حالة الإيجاب، إلى أي حد فعلت ذلك.

(28) إن بعض التعابير اليونانية تفيد بأن عملية الإقراض كانت مطلوبة من جميع الأخوة وحتى من الفقراء بالذات من دون أن تكون فيها مشكلة فائدة. نظن الآن أن مقطع Deoplacer Vix potest هو من أصول آريانية (وهو من وجهة نظرنا من دون قيمة عملية).

(29) نرى مثلاً، في الكتاب الأول، الفصل LXV ـ، من أنظمة Arte dicalimala، بأي شكل يمكن أن يحرَّف تحريم الربا. [على القناصل أن يسهروا على عملية التكفير عن الذنب عن طريق «الأخوة»

الذين يَرى أن اللجوء إليهم أمر حسن، وأن يقوموا بذلك بالطريقة التي تتلاءم أكثر ما يكون مع الهبة، خدمة أو ثواباً، وذلك تبعاً للفائدة المنظورة خلال العام المنصرم، حسب العادة]. ينبغي إذن أن يُرى في ذلك، من جانب الجماعة، طريقة في منح الغفران، عن طريق التلزيم، لأعضائها، على أعمالهم ونشاطاتهم المهنية. إنَّ التوجيهات الموجودة في النص الذي يلي مباشرة، وكذلك التوصية (الفصل 63 الذي يسبق) بحساب كل الفوائد والأرباح وكأنها «هدايا» تبيّن بطريقة نموذجية أن الاستفادة من رأس المال لم تدخل بعد في صميم العادات. إن اللوائح السوداء التي تنظمها البورصة في أيامنا ضد عملاء التصريف الذين يحتفظون لأنفسهم بفارق صرف العملات تذكر بالسمعة السيئة التي تلحق بمن كانوا يدافعون عن الربا أمام المحاكم الكهنوتية.

3 ـ فكرة الشغل عند لوثر . أغراض البحث

يبدو منذ الآن بديهياً أن الكلمة الألمانية Beruf، وربما بشكل واضح الكلمة الإنكليزية Calling، توحي، على أي حال، بمدلول ديني، بمعنى مهمة مفروضة من الله. وهو المدلول الذي يزداد وضوحاً وملموسية في نظرنا بمقدار ما نركز على ال Beruf في سياق محدد ملموس. إذا استعرضنا تاريخ هذه الكلمة من خلال لغات الحضارة نستنتج بداية أنه لا يوجد، لدى الشعوب التي تنتشر الكاثوليكية وتسيطر بين صفوفها، ولدى شعوب العصور القديمة الكلاسيكية، مثل هذا التمييز في أشكال التعبير عما نسميه، نحن الألمانيين، Beruf (بمعنى مهمة في الحياة، أو عمل محدد)[1]، في حين يوجد مثل ذلك عند كل الشعوب التي تسود فيها البروتستانتية. ونعرف في المقابل أن المسألة ليست مسألة خصوصية اثنية معينة في اللغة التي تخضع للدرس، وليست أبداً، على سبيل المثال، تعبيراً عن «روح جرمانية». إن هذه الكلمة، في معناها الحالي، تأتي من ترجمات التوراة؛ وبمزيد من التحديد، فهي تعكس روح المترجم لا روح النص الأصلي[2]. وتبدو أنها استخدمت لأول مرة، بالمعنى الذي ترتديه في أيامنا، في ترجمات لوثر، في كتاب Jésus ben Sira الكاهن L'Ecclesiastique (XI, 20 - 21)[3]. إذاك انتقل هذا المعنى سريعاً إلى اللغة الدنيوية لدى كل الشعوب البروتستانتية، في حين أنه لم يكن يوجد في الماضي أية بذرة لمثل هذا المعنى، لا في أدبهم الدنيوي ولا عند مبشّريهم ـ فيما عدا استثناء وحيداً، على ما أمكنني التأكد من ذلك ـ هو أحد العلماء الروحانيين الألمان الذي كان تأثيره على لوثر مسألة معروفة.

هذا المعنى الجديد للكلمة يقابل فكرة جديدة، إنه من نتائج حركة الاصلاح الديني. هذه الحقيقة هي أمر مسلَّم به. منذ القرون الوسطى، وحتى في العصر الهلّيني المتأخر، رأينا أنه بدأت تظهر، من دون شك، العناصر الأولى من مثل هذا التقييم الايجابي للنشاط اليومي. سنتحدث عن ذلك لاحقاً. لكن إذا اعتبرنا أن الواجب يتحقق في الأعمال والمشاغل الزمنية، وأنه يشكل النشاط الأخلاقي الأسمى الذي يمكن أن يضطلع به الإنسان، فهذه هي، من دون ريب، الحقيقة الجديدة مطلقاً. ويرتدي النشاط اليومي، وهو أمر لا مفر منه، مدلولاً دينياً، ومن هنا مصدر [الإلهام] الذي ترتديه فكرة **الشغل** Beruf. هذه الفكرة هي التعبير عن المعتقد المشترك بين كافة الطوائف البروتستانتية، والذي ترفض في الوصايا الأخلاقية عند الكاثوليكية التمييز بين **الواجب Præcepta والمستحب Consilia**. إن تخطي المرء قيم الحياة الدنيا بالتقشف الرهبني ليس هو الوسيلة الوحيدة للعيش بطريقة ترضي الله. بل تكمن الوسيلة في أن يقوم المرء بواجباته في الحياة بما يتوافق مع موقعه الاجتماعي، هذه الواجبات التي تتحول بالتالي إلى نوع من الإلهام أو الاستجابة الداخلية Beruf.

طوَّر لوثر هذه الفكرة[4] خلال العقد الأول من مرحلة نشاطه الاصلاحي. كان، في البداية، على اتفاق تام مع التقليد القروسطي السائد، كما عرضه القديس توما على سبيل المثال[5]، وأعتقد أن المهمة الدنيوية هي، من شأن المخلوق، رغم كونها أمراً يندرج تنفيذه في عداد ما يريده الله.

إن ذلك هو الأساس الطبيعي الذي لا يستغنى عنه، في حياة الإيمان، الأساس المحايد في ذاته كالطعام والشراب[6]. غير أن الشغل Beruf يتخذ في نظر لوثر مزيداً من الأهمية بمقدار ما يعمق فيه فكرة ال Sola fides ويستخرج منه النتائج المنطقية، معرباً دوماً بمزيد من المرارة، عن معارضته «النصائح الإنجيلية»، كما تعرضها مؤسسات الرهبنة، لأن هذه النصائح «يمليها الشيطان» حسب رأيه. ليست حياة الرهبنة، في نظره، خالية فحسب خلواً تاماً من القيم، باعتبارها وسيلة لتبرئة النفس أمام الخالق، بل هي تصرف الإنسان أيضاً عن واجباته الدنيوية، وتظهر، في نظر لوثر، كنتاج للأنانية وقساوة القلب. على النقيض من ذلك، يبدو إنجاز المشاغل الوظيفية الدنيوية، في نظره، تعبيراً شكلياً عن حب القريب، وهو ما يبرره بهذه الملاحظة القائمة على أن تقسيم العمل يرغم كل فرد على العمل من أجل الآخرين. تتعارض السذاجة القصوى في وجهة النظر هذه، بطريقة تكاد تكون كاريكاتورية، مع أفكار آدم سميث[7] المعروفة حول الموضوع ذاته. إلا أن هذا التبرير الذي يتميز بالجمود لا يلبث أن يختفي، مفسحاً في المجال أمام الفكرة التي تؤكد، بتكرار متصاعد النبرة، أن القيام بالواجبات الزمنية، في كل المناسبات، هو طريقة العيش الوحيدة التي ترضي الله. إن إنجاز هذه الواجبات، وحده، هو إرادة الله، وبالتالي فإن لكل المهن المشروعة القيمة ذاتها أمام الله[8].

أن يكون هذا التبرير الأخلاقي للنشاطية الزمنية واحداً من أكثر النتائج أهمية في الاصلاح الديني، في عمل لوثر بشكل خاص، هذا ما يقع مطلقاً خارج الشك وما يمكن اعتباره أيضاً بمثابة نقطة مشتركة[9]. كم هو بعيد هذا التصور عن عقلية باسكال التأملية، بحقدها العميق وكرهها لكل نشاطية دنيوية ينكر لها أية قيمة، ولا يرى فيها، وهو ما يقتنع به داخلياً، سوى الغش والباطل[10]. إنه أيضاً تصور أكثر بعداً عن التكيف مع العالم، النيبرالي والنفعي الذي تحقّقه الاحتمالية اليسوعية. ولكن كيف يتمثل تفصيلياً المدلول العملي لما آلت إليه البروتستانتية؟ يمكن عادة تصور المسألة وإدراكها عقلياً بوضوح، أكثر من الإحساس بها بطريقة غامضة.

بادىء ذي بدء ـ وهل الأمر بحاجة إلى توكيد؟ لا يمكن «لروح الرأسمالية» أن تُنسب إلى لوثر، لا بالمعنى الذي أضفيناه على هذه العبارة حتى الآن، ولا بأي معنى آخر. إن الدوائر الدينية، التي تحتفل اليوم وتشيد بأقصى الحماس «بالحدث» الكبير الذي هو الاصلاح الديني، ليست بأي شكل صديقة للرأسمالية. فقد رفض لوثر نفسه بفظاظة كل علاقة قربى مع ما يمكن تسميته طريقة التفكير الفرانكلينية. ونضيف أن اتهاماته ضد كبار تجار عصره، من أمثال فوجر Fugger[11]، لا يمكن بالتأكيد اعتبارها مؤشراً أيا يكن الأمر: إن الصراع، في القرنين السادس عشر والسابع عشر نظرياً وعملياً، ضد امتيازات كبريات الشركات التجارية هو أمر يمكن مقارنته، في الحقيقة، مع الحملات التي تشن في أيامنا ضد التروستات، ولا يمكن اعتباره، شأن هذه الأخيرة، تجلياً لوجهة نظر تقليدية. ضد هؤلاء الأفراد، «الصيرفيين» اللمبرديين والمحتكرين وكبار المضاربين والبنكيين ذوي الحظوة لدى الكنيسة الانكليكانية من جهة، وضد الملك والبرلمان في كل من فرنسا وبريطانيا من جهة أخرى، قاتل الطهريون البوريتانيون والهوغنوت من البروتستانت قتالاً ضارياً[12]. وبعد

معركة دامبر Dumber (سبتمبر/ أيلول 1650) كتب كروموبل إلى البرلمان قائلاً: «تفضلوا بتقويم كل إفراط في الوظائف، فإذا كانت إحدى هذه الوظائف تتطلب وجود العديد من الفقراء من أجل حفنة من الأغنياء فإن ذلك لا يخدم المصلحة العامة أبداً». وفي المقابل ظهر كروموبل فيما بعد متحمساً لعقلية «رأسمالية» بنوع خاص[13]. من ناحية أخرى، عبّر لوثر، في كثير من التصريحات والمواقف ضد الربا والفائدة عموماً، وحول طبيعة الكسب الرأسمالي، عبّر من دون أي التباس، عن آراء هي، بالمقارنة مع التصورات المدرسية القروسطية المشارفة على نهايتها، آراء «متخلفة» بوضوح من وجهة نظر رأسمالية[14]. من بين تلك الآراء طبعاً، الذريعة المتعلقة بعقم المال، وهو ما كان قد رفضه سان أنطوان دو فلورانس.

غير أنه ليس من الضروري الدخول في التفاصيل. ما تنطوي عليه، على صعيد السلوك الحياتي، فكرة الالهام أو الدعوة الداخلية Beruf، بالمعنى الديني للكلمة، قابل لأن يؤوَّل تأويلات شتى؛ والنتيجة الأولى من نتائج الاصلاح الديني تكمن - على النقيض من التطورات الكاثوليكية - في مضاعفة المكافآت ذات الطابع الديني التي يوفرها للمؤمن عمله اليومي منجزاً في إطار وظيفي، وفي جعلها مادة أخلاقية. إن تطور فكرة الالهام أو الدعوة الداخلية Beruf، حيث يعبر هذا التغيير عن نفسه، قد ارتبط، منذ ذلك الحين، بالتطور الديني في مختلف الكنائس التي خضعت للاصلاح. إن النفوذ التوراتي الذي اعتقد لوثر أنه استخرج منه هذه الفكرة الايمانية يساعد على التأويل التقليدي. توصل العهد القديم خصوصاً، متجاهلاً، في النبوءات الحقة، الميل إلى تخطي خلقية هذا العالم، مقتصراً، في أماكن أخرى، على عرض عناصر أولية منها، أي نطفات، توصل إلى صياغة فكرة دينية مماثلة ولكن تقليدوية تماماً. على المرء أن يسعى وراء تحصيل قوته، تاركاً الكافرين يجرون وراء الربح: هذا هو المعنى الذي تنطوي عليه كل المقاطع التي تتناول بشكل مباشر المشاغل الدنيوية. تنبغي العودة إلى التلمود، للعثور على موقف مختلف اختلافاً جزئياً، على الأقل، إن لم يكن جذرياً؛ يتجلى السلوك الشخصي ليسوع في طهره الكلاسيكي، وفي صلاة الشرق القديم المميزة: «أعطنا خبزنا كفاف يومنا». كما يستبعد أن تكون فكرة الشغل الحديثة منسوبة إلى رفض العالم رفضاً جذرياً[15]. فالأجيال المسيحية الأولى، في زمن الرسل، في العهد الجديد، ولا سيما عند القديس بولس، هي أجيال مشبعة بفكرة الانتظار الأخروي، وتعتبر النشاط الوظيفي مسألة قليلة الأهمية، وتتعامل معه بنوع من اللامبالاة، أو حتى بطريقة هي، في النهاية، طريقة تقليدوية/ سلفية: بما أن كل الأشياء تنتظر مجيء الرب، وبما أن كل فرد يبقى إذن في وضعه واهتمامه الدنيويين، حيث يوافيه نداء الرب، وإنه يعمل كما كان من قبل، فإنه بذلك لا يعيش على نفقة اخوانه، وفوق ذلك فإن مثل هذه الحالات ستبقى غير موجودة لأمد طويل. لقد قرأ لوثر التوراة بمنظار خاص بعقليته التي تطورت ما بين عامي 1518 و 1530 في وجهة تقليدوية أكثر فأكثر[16].

بما أنه كان يعتقد أن المهنة هي من طبيعة المخلوق، فقد سيطر لدى لوثر تصور قريب جداً من اللامبالاة الأخروية كما عرفت عند القديس بولس، وذلك في السنوات الأولى من عمله كمصلح

فيما يتعلق بالأمور الدنيوية. إنها اللامبالاة التي عبّر عنها القديس بولس في (I, Cor, VII)[17]: بإمكان كل فرد أن يصنع خلاصه في الوضع الذي يكون فيه، خلال رحلة الحياة العابرة، ومن العبث تعليق الأهمية على نمط المشاغل. ذلك أن متابعة كسب مادي، يتخطى الحاجات الخاصة، ليست سوى مؤشر على غياب النعمة أو البركة الإلّهية، وبما أن هذا الكسب يبدو غير ممكن إلا على حساب الآخرين، فهو أمر مرفوض مطلقاً[18]. غير أن لوثر كان يزيد من تشديده على دلالة العمل الوظيفي كلما انخرط بالأعمال والمشاغل الدنيوية، وهذا ما دفعه إلى مضاعفة تقديره بأن العمل الوظيفي هو أمر خاص، يوجهه الله إلى الفرد لكي يضطلع بمهمة ملموسة حددتها العناية الإلّهية. إن النسق التاريخي الملموس، الذي وضع الله الفرد فيه، قد أصبح، في نظر لوثر، وبشكل متزايد، تعبيراً مباشراً عن الإرادة الإلّهية، وذلك في أعقاب صراعاته ضد الاشراقيين والاضطرابات الفلاحية[19]، فالتشديد بحدة متزايدة على عنصر العناية الإلّهية، حتى في الأحداث الخاصة في الحياة، أدى به، أكثر فأكثر بعد ذلك، إلى اتباع تأويل تقليدوي مستند على فكرة الأمر الإلّهي، إذ ينبغي على الفرد أن يبقى طوعاً في الوضع وفي الوظيفة، حيث وضعه الله، وأن يحافظ على تطلعاته الدنيوية، في الحدود التي يتطلبها هذا الوضع. وإذا كانت السلفية الاقتصادية في البداية نتيجة اللامبالاة البولسية، فقد غدت فيما بعد تعبيراً عن الإيمان المتزايد العمق بالعناية الإلّهية[20]، هذا الإيمان الذي يحدد الطاعة العمياء لله، والخضوع غير المشروط للحالة المرسومة[21]. انطلاقاً من ذلك فشل لوثر فشلاً ذريعاً في إقامة صلة جديدة، أو على الأقل، صلة تقوم على مبادىء أساسية، بين المشاغل الوظيفية والمبادىء الدينية[22]. إن نقاء العقيدة، كما انفرضت عليه بطريقة ثابتة بعد معارك العشرينات 1520، وبما هي معيار وحيد لا يخطىء عند الكنيسة، يكفي، في ذاته، لكي يحول دون تطور وجهات نظر جديدة في المجال الأخلاقي.

هكذا استمرت فكرة الإلهام أو الدعوة الداخلية، تقليدوية في نظر لوثر[23]. ويبقى على الإنسان أن يرضى بعمله، باعتباره مفروضاً عليه بأمر إلّهي، وعليه أن يتكيف معه. هذه الفكرة تختلف قليلاً عن الفكرة الأخرى وترجح عليها، تقول الأخرى أن النشاطية الوظيفية هي مهمة، أو بالأحرى المهمة الموكلة إلى الإنسان من قبل الله[24]. لقد شددت اللوثرية الأرثوذكسية على هذه السمة خلال تطورها. النتيجة الوحيدة المباشرة، على المستوى الأخلاقي، هي إذن نتيجة سلبية: فقد ألغي استبدال المهمات النسكية بالمهمات الدنيوية، وألقيت، في الوقت ذاته، العظات الداعية إلى طاعة من هم فوق، والخضوع إلى شروط الوجود التي وضعتها العناية الإلّهية لكل إنسان مرة وإلى الأبد[25]. سنرى، حين سنناقش حول الأخلاق الدينية القروسطية، أن هذا التصور اللوثري عن العمل اليومي كان قد جرى تحضيره بعناية، من قبل العلماء الروحيين الألمان. لنتذكر فقط المساواة التي أقامها Tawler، من حيث المبدأ، بين الأعمال الروحية والأعمال الدنيوية، إضافة إلى التقدير القليل الذي بموجبه رأى الأشكال النسكية التقليدوية أهلاً للاعتبار[26]. تنبع وجهة النظر هذه، في رأيه، من الأهمية الحاسمة التي يوليها نظامه إلى طريقة التأمل والافتتان التي تتبعها الروح في تملكها ما هو رباني. لقد سجّلت اللوثرية، بمعنى ما، تراجعاً، وذلك في حدود ما أضحت

الأسس البسيكولوجية للأخلاق العقلانية في الوظيفة، عند لوثر ـ أو بالأحرى في كنيسته ـ أمراً مشكوكاً فيه، مقارنة مع العلماء الروحيين. (ليست تصورات هؤلاء، حول هذه النقطة، بعيدة الشبه جزئياً عن تصورات التقويين، وجزئياً أيضاً عن تصورات الصاحبيين ال quakers البروتستانتيين)[27]. إن الأمر هو كذلك بالتحديد، وهذا ما علينا أن نبرهنه، ذلك لأن الميل إلى النظام النسكي كان، في نظر لوثر، متهماً في كونه يحاول الوصول إلى الخلاص والغفران عن طريق الأعمال والأشغال، الأمر الذي أدى به، وبكنيسته معه، إلى وضع هذه الفكرة ودفعها أكثر فأكثر إلى المقام القانوني.

هكذا، ومهما أمكن لنا أن نأخذ ذلك بعين الاعتبار حتى الآن، فإن فكرة الإلهام أو الدعوة الباطنية Beruf بالمعنى اللوثري هي، على الأكثر، ذات حجم مشكلي بالنسبة إلى بحثنا: هذا كل ما علينا أن نحدده هنا[28]. وهو ما لا يعني أن الصيغة اللوثرية المتعلقة بإعادة تنظيم الحياة الدينية يمكن أن تكون خالية من الدلالة العملية، بالنسبة لغرض دراستنا. بل على العكس تماماً، إذ من البديهي ألا تنجم الأهمية التي ترتديها، مباشرةً، عن موقف لوثر وكنيسته إزاء النشاط الدنيوي، وأنها ربما ليست سهلة الاستيعاب عموماً إلا في فروع أخرى من البروتستانتية. يبدو من المفضل إذن أن نضع في المقام الأول الأشكال البروتستانتية التي تكون فيها العلاقة بين الحياة العملية والروحية أكثر قابلية على الإحاطة والفهم منها في اللوثرية. لقد عرضنا للدور الذي لعبته **الكالفينية والطوائف** أو الفرق البروتستانتية الأخرى في تطور الرأسمالية. مقابل علاقات لوثر مع زوينغلي Zwingli المشبع «بعقلية مختلفة» عن عقليته، تبرز العلاقات التي أقامها ورثته الروحيون مع الكالفينية. ثم أن الكاثوليكية كانت تعتبر الكالفينية، وما تزال تعتبرها حتى أيامنا، الخصم الحقيقي. يمكن تفسير ذلك، من دون شك، بأسباب سياسية صرف. ويبقى الاصلاح الديني أمراً يصعب تصوره من دون الثورة الدينية التي قام بها لوثر. لقد ظل طويلاً يحمل بصمات شخصية. غير أن أثره لم يدم في الخارج من دون الكالفينية. لكن سبب الرعب الذي تتركه الكالفينية في الكاثوليكيين واللوثريين مستنداً أيضاً إلى خصوصياته الأخلاقية. نلاحظ، من النظرة الأولى، أن العلاقات التي أقامها بين الحياة الدينية والنشاط الدنيوي تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك المعروفة في الكاثوليكية أو في اللوثرية. نستخلص ذلك حتى في الأنواع الأدبية التي تنعشها حصراً دوافع دينية. لنأخذ، على سبيل المثال، نهاية **الكوميديا الإلّهية**، حيث يبقى الشاعر، في الجنة، صامتاً في تأمل سلبي لأسرار الله، ولنقابل ذلك بنهاية هذه القصيدة الأخرى التي جرت العادة على تسميتها «الكوميديا الإلّهية لدى الطهرية». فبعد وصف عملية الطرد من الجنة الأرضية يختم ميلتون Milton النشيد الأخير من **الفردوس المفقود**.

وحينما التفتوا إلى الوراء
شاهدوا الجهة الشرقية من الفردوس
وحتى ذلك الحين بقي مقعدهم السعيد
يتأرجح بالشعلة الملتهبة

وازدحمت البوابة بوجوه مخيفة
وسواعد متأججة.
ذرفوا بعض الدموع الطبيعية وسرعان ما كفكفوها
كان العالم كله أمامهم وكان عليهم اختيار مكان للراحة، حيث تحرسهم العناية الإلّهية
وفي طريق مقفر من جنة عدن
ساروا يداً بيد بخطوات بطيئة تائهة.

قبل أبيات عدة كان ميخائيل رئيس الملائكة قد توجه إلى آدم بهذه العبارات:

عليك فقط أن تضيف إلى معرفتك المسؤولة أفعالاً.
أضف الإيمان والصبر والاعتدال
أضف الحب الذي يُدعى المحبّة،
فهو الروح لكل ما تبقّى.
حينئذ لن تمقت الخروج من هذا الفردوس
لأنه سيكون في داخل ذاتك
فردوس أكثر سعادة بكثير.

نشعر مباشرة أن التعبير الفعال عن الانتباه الجدي الذي يوليه الطهري للعالم، وأن هذا التقييم للحياة الدنيا المعتبرة مهمة قيد الانجاز، أن ذلك كان مستحيلاً أن يقوم به كاتب من القرون الوسطى. لكنه ليس أقل غرابة على اللوثرية، كما تتجلى في التواشيح الدينية عند لوثر وبول غيرهارت P.Gerhardt. علينا أن نستبدل هذا الشعور الغامض بصياغة منطقية أكثر تحديداً وأن نعلل الاختلاف. لا يعني التماس «الطابع القومي» فحسب الاعتراف بالجهل، هكذا وببساطة، بل هو يغدو، في الحالة الراهنة، أمراً يصعب تحمله إطلاقاً. أن يعزى إلى انكليزيي القرن السابع عشر «طابع قومي» وحيد، فهو ما يعتبر تاريخياً أمراً خاطئاً. إذ ليس «الخيالة» و«الرؤوس المستديرة» مجرد حزبين بل هما صنفان من الناس مختلفان اختلافاً جذرياً، والذي يراقب الوقائع عن كثب يرغم على تصويبهم، أي إعطائهم حقاً[29]. من ناحية أخرى لا توجد فروقات في الطبائع بين التجار الإنكليز المغامرين وقدامى التجار التحالفيين، خلافاً لما ظهر في نهاية العصر الوسيط من اختلاف عميق في الطبائع بين الإنكليز والألمان، وهو ما لا يمكن تفسيره بمجرد التباعد بين المصائر السياسية لدى كل منهما[30]. إن تأثير الحركات الدينية ـ ليس الوحيد وإن كان الأقوى ـ هو الذي يقف وراء هذه الاختلافات التي نشهدها اليوم[31].

وبالتالي، إذا انطلقنا، في أبحاثنا حول العلاقات بين أخلاق البروتستانتيين القدامى وبين نمو الروح الرأسمالية، من ابتكارات كالفن، من الكالفينية ومن سائر الطوائف الطهرية، ينبغي ألا نستنتج من ذلك أننا ننتظر العثور عند أحد مؤسسي أو ممثلي هذه الحركات الدينية، هدفاً معيناً من الجهد الإنساني هو إيقاظ ما نسميه «الروح الرأسمالية» مهما يكن معنى ذلك. إننا، وبشكل أكيد،

لا نعتقد أن البحث عن الثروة الدنيوية، منظوراً إليه كهدف في ذاته، كان قد ارتدى أبداً قيمة أخلاقية عند أي منهم. لنقل ذلك للمرة الأخيرة: لم تشكل برامج الإصلاح الأخلاقي، بالنسبة لأي واحد من المصلحين، بمن فيهم مينو Menno، فوكس Fox، ويسلي Wesley، الشاغل المسيطر؛ فهؤلاء الأشخاص لم يكونوا، على أي مستوى، مؤسسي مجتمعات من أجل «الثقافة الأخلاقية»، ولا الممثلين لأشكال الاصلاح الاجتماعي الانسانوي، أو الممثلين للمثل الثقافية. إن خلاص النفوس ـ وحده ـ هو الذي شكل المحور في حياتهم وأعمالهم. وقد ترسخت وتثبتت هنا أهدافهم الأخلاقية، والتجليات العملية لعقائدهم، ولم تكن سوى النتائج لدوافع دينية صرف. لهذا السبب علينا أن نتوقع أن تكون تأثيرات الإصلاح الديني على الثقافة، في جانب أساسي منها، وعلى الأقل من وجهة نظرنا الخاصة، في الجانب الراجح، بمثابة نتائج غير متوقعة، **غير مرغوب فيها**، لعمل المصلحين، نتائج بعيدة في الأغلب عن كل ما كان مرسوماً لها أن تبلغه، ومتناقضة أحياناً مع هذه الغاية.

وهكذا فإن بإمكان الدراسة الراهنة أن تساهم، في جانبها المتواضع، في تفسير كيفية **تحول** «الأفكار» إلى قوى تاريخية فعَّالة. ولكي نتجنب أي سوء تفاهم، حول المعنى الذي يمكن أن نعزوه إلى فاعلية الدوافع المتعلقة بالأفكار، نسمح لأنفسنا بأن نضيف بعض الملاحظات قبل أن ننجز هذا العرض الأولي. لنقل ذلك عمداً منذ البداية: ليس المقصود أبداً محاولة **تقييم** أفكار الاصلاح الديني بمعنى سياسي اجتماعي أو ديني محدد. فعلينا أن نواجه دوماً وجوهاً من الاصلاح الديني، يُخشى من أن تظهر وكأنها ثانوية وحتى سطحية، أمام وعي ديني حقيقي. لقد حاولنا، ببساطة، أن نحدد الحصة التي تعود إلى العوامل الدينية، من بين العوامل العديدة التاريخية المعقدة التي ساهمت في تطور حضارتنا الحديثة الموجهة تخصيصاً نحو الحياة الدنيا. السؤال الذي نطرحه لا يهدف إلا إلى أن يحدد، من بين بعض المضامين المميزة لهذه الحضارة، تلك التي يمكن، ومن المناسب، أن **تعزى** إلى تأثير الاصلاح الديني كسبب تاريخي. إذّاك، ينبغي أن نحرر أنفسنا من الاعتقاد بأن الاصلاح الديني يمكن أن يستنبط، بصفته «ضرورياً من الناحية التاريخية»، من التحولات الاقتصادية. في الواقع، إن عدداً من المناسبات التاريخية التي لا يمكن إدراجها في أي «قانون اقتصادي» ولا إخضاعها لأي تفسير من هذا النوع ـ وبالتحديد السيرورات السياسية البحتة ـ كان عليها المساهمة في الحفاظ على الأنظمة الكنسية المستحدثة.

من ناحية أخرى، ليست المسألة مسألة الدفاع عن مقوله غير منطقية وعقدية[32] تدعي أن «روح الرأسمالية» (دائماً بالمعنى المؤقت الذي نستخدمه لهذه العبارة) لا يمكن أن تكون سوى نتيجة لبعض تأثيرات الاصلاح الديني، وتذهب إلى حد التأكيد أن الرأسمالية **كنظام اقتصادي** هي من فعل هذا الاصلاح. إن واقع كون أي شكل أساسي من أشكال التنظيم الرأسمالي أقدم من الاصلاح الديني كافٍ لدحض هذه المقولة. يكمن همنا الوحيد، على العكس من ذلك تماماً، في تعيين حدود **التأثيرات** الدينية ومساهمتها في تكوين العقلية الرأسمالية تكويناً نوعياً، وفي نشرها كمياً **عبر العالم**؛ ويكمن أيضاً، بالإضافة إلى ذلك، في تعيين **المظاهر** الملموسة **للحضارة** الرأسمالية،

والتي نجمت عن التأثيرات الدينية. في مقابل التشابك الهائل في التأثيرات المتبادلة بين الأسس المادية وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي، والمضمون الروحي لعصور الإصلاح، نرى أنفسنا مرغمين على البدء بالبحث عما إذا كانت بعض «أشكال القرابة الانتقائية» ممكنة الوجود بين أشكال الإيمان الديني والأخلاق الوظيفية. وينبغي علينا، في الوقت ذاته، أن نوضح قدر الممكن **الشكل والوجهة** اللذين تمكنت الحركة الدينية أن تؤثر عبرهما على تطور الحضارة المادية على أساس أشكال القرابة الانتقائية هذه. حين تتحدد هذه النقطة بدقة كافية يمكننا إذّاك فقط أن نحاول تقدير حصة الدوافع الدينية في بناء الحضارة وحصة غيرها من العناصر الأخرى.

هوامش الفصل الأول

القسم رقم 3

(*) ترجمت هذه الملاحظات (1 - 2 - 3) ترجمة غير حرفية لعدم توافر مرادفات عربية تعبر عن معاني الكلمات في اللغات المختلفة تعبيراً دقيقاً، واكتفينا بتقديم المعنى العام.

(1) العبرية هي وحدها من بين اللغات القديمة التي تتضمن عبارات ذات معان مماثلة، بالنسبة للمشاغل في خدمة الملك، لعمل الموظف الملكي ولناظر الأعمال، للعبد، للأعمال الزراعية، للحرفيين، للملك، للتجار، ولكل أنواع الشغل في مقطع Ben Sira الذي سنتحدث عنه. إن الاستشهادات السابقة تبين أن هذا المقطع يعبر عن أفكار مألوفة في مملكة سليمان البيروقراطية القائمة على نظام السخرة والمؤسسة على النموذج المصري. وهكذا فإن المعنى الاشتقاقي لكلمة عمل بالعبرية، كما تعلمته من A. Merx، كان قد ضاع منذ القدم. وقد غدت هذه الكلمة، بعد استخدامها للتعبير عن جميع أصناف العمل، عامة كما في الألمانية، وكانت مثلها تستخدم في الأساس لأغراض دينية.

. . . (من المعروف أن النص العبري من كتاب Ben Sira كان قد ضاع وأنه تم العثور عليه على يد ششتر Schechter ، واستكمل جزئياً بواسطة نصوص موجودة في التلمود. لم يكن لوثر يمتلكه إذن ولم تؤثر إذن التعابير الخاصة بالعمل على لغة تعبيره؛ (انظر أدناه حول حكمة XXII, 29).

في اليونانية لا وجود للفظة ذات دلالة أخلاقية تقابل كلمة Beruf الألمانية . ولذلك ترجمت العبارات بتصرف أحياناً . كما أن استخدام بعض الكلمات قد تغير عبر العصور فاتخذت بعض الكلمات التي تعني العمل معنى الواجب .

وكذلك في اللاتينية ، فالكلمة التي تتضمن معنى العمل تنطوي على مضمون غير عام ، أي على معنى فيه دلالة أخلاقية ، وتنطوي كلمات أخرى مثل professio على معنى الواجب العام المرتبط بدوره بالتصريح عن الضرائب على المواطنين ، ثم استخدمت هذه الكلمة فيما بعد للتعبير عن المهن الحرة بالمعنى الحديث للكلمة . كما كانت بعض الكلمات التي تعني العمل تعبر عن مضمون اجتماعي .

من بين اللغات الرومانية ، الكلمة الاسبانية vocacion وحدها تعبر عن معنى النداء الداخلي وتعطي معنى قريباً مما يوازيها في الألمانية . ولكنها لم تستخدم أبداً لتضع «العمل» ضمن الاتجاه المادي .

كما أن الكلمات المستخدمة في اللغات الرومانية للتعبير عن العمل أو الشغل ليس لها أي معنى ديني.
ولم يتمكن البروتستانتيون في البلدان اللاتينية أن يمارسوا على لغات بلادهم، باعتبارهم أقليات فيها، التأثير الذي مارسه لوثر على الالمانية في العصر الأقل عقلنة (بالمعنى الأكاديمي للكلمة).

(2) في المقابل لم توجد هذه الفكرة إلا بتوسع قليل ، وبطريقة ضمنية أيضاً ، في اعترافات Augsbourg .
تقول المادة 26 : «الحقيقة أن الانجيل لا يدين الحكومة المدنية ولا الدولة ولا الزواج ، لكنه يريد أن ينظر إلى كل هذه الأشياء على أنها مؤسسات ربانية ، وأن يمارس كل واحد الاحسان المسيحي ، في كل هذه الحالات ، وأن يقوم بالأعمال الصالحة ، كل حسب إلهامه .
المادة 27 : تتحدث عن الـ Beruf (الشغل) في علاقته بالحالات التي وضعها الله : الراعي ، المبشر . . . إلخ .
المادة 26 وحدها تنطوي على مضمون لكلمة Beruf بالمعنى المعاصر : [. . .] ان إماتة الجسد ينبغي أن تخدم ، لا في الحصول على نعمة الخلاص ، بل في إبقاء الجسد في وضع لا يشكل أبداً عقبة أمام ما هو مطلوب من كل واحد ، حسب إلهامه» .

(3) حسب ما تفيد المعاجم ، وهذا ما تلطف أساتذتي وأكّدوه لي ، فإن كلمة Beruf لم تظهر بمعناها الدنيوي الحالي ، في جميع اللغات التي تعرفها ، إلا بعد ترجمة التوراة على يد لوثر . إن الكلمات القريبة من Beruf والمستخدمة في أنحاء ألمانيا وفي أواسط البلاد المنخفضة تنطوي جميعها على نفس دلالة كلمة Ruf الألمانية الحديثة . . . بما في ذلك الدعوة إلى خدمة كهنوتية . فإيجاد هذا المعنى الحديث لكلمة Beruf يعود لغوياً إلى الترجمات البروتستانتية للتوراة . وقد تأثرت بذلك جميع اللغات التي استقبلت ترجمات بروتستانتية للتوراة .
إن ترجمة لوثر لهذا المقطع من Ben Sira يشكل ، على ما أعلم ، أول حالة تُستخدم فيها كلمة Beruf الألمانية بمعناها الحديث الزمني الصرف . وقد ظلت هذه الكلمة تُستخدم بمعناها الذي ابتكره لوثر زمناً معيناً ، كما أن الكالفينيّين كانوا يعتبرون الأناجيل المختلفة غير كهنوتية ، ولم يوافقوا على مفهوم المهنة إلا بعد أن غدا الاهتمام بتحقيق الخلاص أمراً أساسياً . إلى أن جاء القرن السادس عشر فشملت كلمة Beruf المجال الأدبي الدنيوي .

(4) قارن مع ماسيلي دراسة K. Eger : «**الشغل في مفهوم لوثر**» وهي دراسة غنية بالتعليمات . نقيصتها الوحيدة ، وهي التي يتقاسمها مع معظم الكتاب اللاهوتيين ، هي التحليل غير الكافي لمفهوم lex naturœ . انظر ، حول هذا الموضوع : E. Troeltsch في تقرير عن «**تاريخ العقائد**» . ولا سيما الأقسام المتعلقة بهذا الشأن في «التعليمات الاجتماعية الدينية المسيحية» .

(5) في الحقيقة ، حين صوّر القديس توما الأكويني تقسيم الإنسان بين الظروف والمهنة باعتباره من خلق الله ، كان يفكر **بالكون** الموضوعي الذي يشكل المجتمع . أما توجه الإنسان نحو مهنة ملموسة محددة فهذا بفعل سبب طبيعي .
وكذلك بالنسبة إلى باسكال ، حين يقول أن الصدفة هي التي تقرر اختيار مهنة معينة . أنظر حول هذا الموضوع : A. Köster «**الأخلاق عند باسكال**» . من بين سائر الأنظمة «المنظمة» في مجال الأخلاق الدينية ، وحده النظام الهندي الأكثر منهجية يختلف على هذا الصعيد . إن التعارض بين افكار القديس توما والأفكار البروتستانتية حول المهنة هو من البدهية بحيث إننا ، بعد الاستشهاد السابق ، اكتفينا بذلك

بشكل مؤقت (حتى وإن بدت بعض النقاط التفصيلية ، كالأهمية التي تعزى للعناية الالهية ، قريبة من بعضها لدى كل منها . سنعود فيها بعد إلى نقاش وجهة النظر الكاثوليكية . حول القديس توما، انظر: Maurenbrecher : «**علم الأخلاق لدى باسكال**» 1888.

في المقابل ، حيث يبدو لوثر والقديس توما متفقين ، فإن الأول يحتمل أن يكون أكثر تأثراً من الثاني بالعقيدة المدرسية الأرسطية العامة ، لأنه ، استناداً إلى أبحاث Denifle ، يبدو أنه كان يجهل القديس توما جهلاً كبيراً .

انظر: Denifle، «**لوثر واللوثرية**» ، 1903، ص 501. وحول هذا الكتاب، انظر: Köhler، «**كلمة عن أبحاث دنيفل عن لوثر**» 1904، ص 25.

(6) في كتاب: «**حرية الإنسان المسيحي**»:

1 ـ إن طبيعة الإنسان المزدوجة تصلح لتبرير الواجبات الزمنية بمعنى الـ **lex naturœ** (هنا ، نسق العالم) . وبالتالي فإن الإنسان متصل **فعلياً** بجسده وبالطائفة الاجتماعية .

2 ـ إنه سيتخذ ، في مثل هذه الحالة (ص 196 ، وهذا تبرير ثانٍ) ، إذا كان مسيحياً صالحاً ، القرار في أن يرد معروف الله مقروناً بحب صاف ، حب القريب ؛ هذه الصلة الضعيفة بين الإيمان والحب تندمج مع :

3 ـ (ص 190) التبرير النسكي القديم للعمل كوسيلة لاعطاء الإنسان «الداخلي» قوة السيطرة على الجسد .

4 ـ من هنا يصبح العمل ـ لأن البرهنة العقلية تتتابع وتعود فكرة الـ lex naturœ في صيغة أخرى (هنا ، أخلاقية طبيعية) ـ غريزة خاصة منحها الله لآدم (قبل سقوطه) ، وعلى هذا أن يطيعها ، وذلك «من أجل أن يرضي الله فحسب» ؛

5 ـ (ص. ص. 161 و 199) ارتباطاً بـ VII. Mat ، 18 ، الفكرة كما يبدو هي أن العمل بمثابرة في مهنة ما هو ـ وينبغي أن يكون ـ نتيجة هذا التجديد في الحياة الذي يمنحه الإيمان ، ولكن من غير أن يصل المؤلف إلى تطوير الفكرة الكالفينية الأكثر أهمية : فكرة امتحان طالب الترهب . إن العاطفة الحارة التي تحرك هذا النص تفسر التقارب بين أفكار متباعدة .

(7) «إننا لا ننتظر وجبة عشائنا من رفق الخباز أو اللحام أو صانع الجعة، بل مما يعتبره هؤلاء فائدتهم الخاصة. إننا لا نتوجه إلى شعورهم الإنساني بل إلى أنانيتهم؛ ولا نتحدث إليهم عن حاجاتنا التي تخصنا، بل عن منافعهم». [«**ثروة الأمم**»، الجزء الأول، الفصل الثاني].

(8) هذه الفكرة موجودة قبل لوثر عند Tauler الذي يرى الالهام الروحاني والالهام الدنيوي متماثلين من حيث المبدأ . إن التعارض مع القديس توما هو أمر مشترك بين الصوفيين الألمان ولوثر . ينبغي أن يضاف أن القديس توما ، حفاظاً على قيمة التأمل الأخلاقية في المقام الأول ، ومن موقع الأخ المتسول ، وجد نفسه مرغماً على تأويل حكمة القدّيس بولس التي بموجبها «من لا يعمل لا يأكل» ، بمعنى أن العمل ، الـ lex naturœ الضروري ، مفروض على الجنس البشري جملة وليس على فرد بشكل خاص . إن تدرج القيم المنسوبة إلى مختلف أصناف الأعمال ، بدءاً من أعمال السخرة ، وحتى الأشكال العليا ، مرتبط بما تتميز به نوعاً ما الجمعيات الخيرية التي كانت ، ولأسباب مادية ، مرتبطة بالمدينة كمكان لاقامتها . وقد كان هذا التدرج غريباً على الصوفيين الألمان كما على أولاد

الفلاح لوثر ، الذين كانوا ، جميعاً ، يقدرون جميع المشاغل تقديراً واحداً ، ويعتبرون أن المراتب والمقامات هي من إرادة الله . إن المقاطع الحاسمة عند القديس توما موجودة عند Maurenbrecher ، [م. ن. ص ص 65].

(9) من الملفت جداً للنظر أن بعض الباحثين يمكن أن يعتقدوا أن الابتكار الجديد قد لا يترك أثراً على **فعل البشر**. اعترف بأنني لا أفهم ذلك .

(10) «إن الغرور راسخ في نفس الإنسان بحيث إن [. . .] عامل البناء، أو الطبّاخ أو العتّال، يتبجح ويبحث عن معجبين [. . .]» (ط. Faugère، I، ص 208. انظر: Köster. م. ن. ص ص 17، 136).

حول الموقف المبدئي الذي اتخذته الجانسينية المتشددة إزاء المهنة ـ سنعود إلى ذلك بعجلة فيما بعد ـ انظر: الدراسة الرائعة التي وضعها Dr Paul Honigsheim: «**العلوم السياسية والاجتماعية للطائفة الجانسينية في القرن السابع عشر**» (الأطروحات التاريخية في هايلدبرغ 1914، وهي واحدة من مجموعة أبحاث شاملة حول «**حركات تنوير الأفكار الفرنسية ما قبل التاريخ**» انظر: خاصة ص ص 138).

(11) يعتقد بصدد الـ Fugger أنه «ليس من العدالة ولا التقوى تكديس ثروة كبيرة وسهلة خلال حياة الإنسان». بالطبع إن الريبة الفلاحية من الرأسمالية هي التي تتجلى هنا . كما أنه يعتبر أمراً صعباً من الناحية الأخلاقيه شراء قيم ، وهو ما يبقى في نظره غير مفهوم ، على غرار سوق العينة بالنسبة لكهنة اليوم .

(12) تعارض فصّله بشكل جيد H. Levy في دراسته حول «**مبادىء الاقتصاد التحرري في تاريخ الاقتصاد القومي الانكليزي**» 1912، انظر أيضاً، على سبيل المثال: **عريضة المسوّين في جيش كرومويل**، 1653 ، ضد الاحتكارات والشركات في Gardiner ، Common Wealth ، II ، ص 179 . وفي المقابل فإن إدارة لود Laud كانت تميل إلى تنظيم اقتصادي مسيحي واجتماعي تحت إشراف مزدوج ، من جانب الكنيسة والتاج الملكي . فقد كان الملك ينتظر من ذلك مكاسب سياسية ومالية احتكارية . وهذا هو بالضبط ما وقف الطهريون ضده .

(13) ما أعنيه بذلك يتعلق، مثلاً ، بالبيان الذي وجهه كرومويل في عام 1650 إلى الايرلنديين ، وهو بيان يدل على بداية حرب الإبادة التي شنها ضدهم ، والتي تشكل رده على بيانات الاكليروس الكاثوليكي في Clonmacnoise الصادرة في 4 و 13/ 12/ 1649 . وهذه هي المقاطع الأساسية: «إن للإنكليز في ايرلنده إرثاً جيداً ، وقد اشتراه معظمهم بالنقود . . . ووقعوا عقوداً جيدة وطويلة الأمد مع الايرلنديين ، تقوم على أساسها معاملات تجارية كبيرة وتبنى منازل وتنشأ مزارع . . . هل الله معكم ، وهل سيكون معكم ؟ إنني متأكد من أنه لن يكون معكم» .

هذا البيان يذكّر ببعض المقالات التي ظهرت في الصحافة الانكليزية إبان حرب الـ Boers. ما هو مميز ليس كون البيان قد قدم «مصالح» الانكليز الرأسمالية لتبرير الحرب، لأن الحجة ذاتها كان يمكن أن تستعمل في صراع بين البندقية وجنوة حول امتداد مدى نفوذ كل منهما في الشرق، (وهذا ما يعترض فيه علي بغرابة Brentano . م. ن. ص 142، مع أنني أوضحت هذا الأمر هنا). وعلى العكس، فما هو مهم في هذا السياق هو بالتحديد أن كرومويل يبرر فيه **أخلاقياً**، باليقين العميق، خضوع الايرلنديين للايرلنديين أنفسهم، ويشهد الله على أن الرأسمال الانكليزي هو الذي علمهم أن **يعملوا**. نجد هذا النداء في Carlyle، وقد أعيد نشره وتحليله عند Gardiner في History of the Commenwealth (تاريخ الكومنولث) I، ص. 163 وما بعدها .

(14) من غير المناسب عرض هذه النقطة بالتفصيل . نحيل إذن إلى المؤلفين المذكورين أدناه في الملاحظة رقم 16 .

(15) انظر ملاحظات Jülicher في كتابه الرائع «**أقوال السيد المسيح المأثورة**» الجزء الثاني، ص 108 وص 636، وما يليها.

(16) بالنسبة لما سيلي، قارن قبل كل شيء بحث Eger ، م. ن. وأنظر أيضاً: المؤلف الرائع الذي وضعه Schneckenburger : «الوصف المقارن بين المفاهيم اللوثرية والمفاهيم الاصلاحية» و (Stuttgart ، Grüder ، 1855) والذي ما يزال يحافظ على رونقه . أول طبعة من Luthard ، Ethik Luthers ص 84 ، وهي الوحيدة التي بحوزتي ، لا تقدم تصويراً صحيحاً للتطور . انظر في المقابل Seeberg ، Dogmengeschichte II ، ص 262 وما بعدها. إن المقالة حول الشغل في «**الموسوعة العلمية الخاصة باللاهوت والكنيسة البروتستانتية**» ، هي مقالة عديمة الفائدة والقيمة. فبدل تحليل علمي يتناول المفهوم وتطوره ، تنطوي المقالة على أفكار سطحية جداً حول كل صنوف المواضيع ، مثل وضع المرأة ، إلخ . ومن الكتابات الاقتصادية حول لوثر، لا أنوّه إلّا بأعمال Schmoller ، «**تاريخ الاقتصاد القومي في ألمانيا إبّان الحركات الإصلاحية**» ؛ البحث المتوج لـ Wiskemann 1861 ؛ ودراسة Frank G. Ward «**شرح وتقييم آراء لوثر حول الدولة ووظائفها الاقتصادية**». إن الكتابات المتعلقة بلوثر والمنشورة بمناسبة الذكرى المئوية الرابعة للحركة الاصلاحية ، وهي كتابات رائعة في معظمها ، لم تحمل ، على ما أرى ، أي جديد حاسم على صعيد هذه المسألة الخاصة . حول الأخلاق الاجتماعية عند لوثر (واللوثريين) ، قارن طبعاً وقبل كل شيء المقاطع المناسبة التي وضعها Troeltsch ، Soziallehren .

(17) Auslegung des 7. Kap. des ersten Korinther briefes ، 1523 طبعة Erlangen ، LI ، ص 1 . إن فكرة الحرية أمام الخالق في «جميع الديانات» ، بالمعنى الوارد في هذا المقطع ، قد أوّلها لوثر أيضاً على الشكل التالي :

1 ـ بعض المؤسسات الإنسانية يمكن أن تكون مرفوضة (النذور الرهبنية ، تحريم الزواج المختلط، إلخ).

2 ـ إن القيام (وهو قليل الأهمية أمام الله) بالواجبات المفروضة في هذه الحياة تجاه القريب ، يتحول إلى أمر بضرورة حب القريب . والصحيح أن المسألة في هذا البحث المميز (مثلاً ص ص 55 - 56) تتعلق بالثنوية بين الـ lex naturæ والتبرير أمام الله .

(18) قارن مع مقطع: «المبيعات والمشتريات وأكل الربا» الذي وضعه سومبارت ، في الوقت المناسب جداً ، في مقدمة وصفه الروح الحرفية (= التقليدوية) ، والذي تمت صياغته بروح توماسية (نسبة إلى توما الأكويني» صارمة .

(19) في رسالته إلى H. Von Sternberg الذي يهديه فيها شرح المزمور CXVII ، كان قد اعتبر طبقة الأشراف الصغرى ، رغم انحطاطها الأخلاقي ، من تدبير الله (طبعة Erlangen ، XL ، ص 282) . إن التأثير الحاسم الذي تركه الشغب المتفاقم بفعل تهييج Thomas Münzer على تطور هذا المفهوم يتعلق بوضوح بهذه الرسالة (م. ن. ص 282) أنظر أيضاً Eger م. ن. ص 150 .

(20) وكذلك في تفسيره المزمور CXI ، 5 و 6 (طبعة Erlangen XL ، ص ص 215 - 216) تاريخ 1530 ، وهو التفسير الذي ينطلق من السجال ضد الانعزال في الأديرة كوسيلة لتخطي نظام هذه الحياة

إلخ. إن الـ lex naturœ (على نقيض القانون الوضعي كما سنّه الامبراطور والمشرّعون) متماثلة تماثلاً مباشراً مع عدالة الله: إنها مؤسسة ربانية وهي تشمل بشكل خاص تقسيم الشعب إلى حالات (ص 215). يشير لوثر بحدة إلى أن جميع الحالات متساوية ولكن أمام الله وحده.

(21) كما يعلمنا إياه لوثر، خصوصاً في أعمال «**مجلس زعماء الدين والكنيسة**» (1539) وكذلك «**الاعتراف الموجز بالسر المقدس**».

(22) المقطع التالي من الكتاب المشار إليه في الملاحظة السابقة. 1539، (طبعة Erlangen، XXV، ص 376) يبيّن إلى أي حد بقيت في، خلفية لوثر الفكرة المهمة جداً في نظرنا التي تهيمن على الكالفينية ـ فكرة «امتحان طالب الترهب» عند المسيحي في مهنته وفي سلوكه في الحياة: «إضافة إلى هذه الإشارات السبع الأساسية، هنالك أشياء **شكلية خارجية جداً** تعرف بها الكنيسة المسيحية المقدسة، [...] إذا لم نكن داعرين ولا سكارى ولا متكبرين ولا مبذرين ولا وقحين؛ بل متواضعين، صبورين وذوي عفة». هذه العلامات ليست أكثر صحة من الأخرى (صفاء العقيدة، الصلاة، إلخ.) «لأن بعض الوثنيين قد مارسوا، هم أيضاً، مثل هذه الأعمال، وتمكنوا مع ذلك من الظهور أحياناً أكثر قداسة من المسيحيين». كاد وضع كالفن الشخصي أن يكون مختلفاً، سنرى ذلك فيما بعد، إلا أن الأمر يختلف بالنسبة للطهرية. ومهما يكن من أمر، فإن المسيحي في نظر لوثر يخدم الله استجابة لنداء داخلي فحسب (Eger ص 117). وفي المقابل نجد، بمعنى بسيكولوجي محض، بعض بدايات على الأقل لفكرة امتحان طالب الترهّب لدى الصوفيين الألمان (ولكن في شكلها التقوي أكثر مما هو في شكلها الكالفيني). انظر في هذا الصدد: Seeberg، «**تاريخ العقائد**» ص 185. واستشهاد Suso وأقوال Tauler المذكورة أعلاه.

(23) يعرض بشكل جيد وجهة نظره النهائية في بعض مقاطع من تفسير سفر التكوين (في Opera latina exegetica طباعة Elsperger) مجلد، IV، ص 109.

وهذا ما يقابل بالضبط التقليدوية عند القديس توما الأكويني Sumuna théologica:

إن فكرة الاجرامية في البحث عن الربح خلف الحاجات المتناسبة مع الوضع الاجتماعي تستند، عند القديس توما، على lex naturœ كما تتجلى في مصير الثروات الخارجية، وعند لوثر، على أمر الله. حول العلاقات بين الايمان والمهنة عند لوثر، انظر بالإضافة إلى ذلك: مجلد VII ص 225.

(24) «كل واحد معيَّن في مهنة معينة» ((Kirchenpostille طبعة Erlangen، X، ص ص 223 ـ 235 ـ 236). وينبغي أن ينتظر هذه الدعوة، الدعوة التي تتحول إلى «أمر»، إلى خدمة الله. ليست النتيجة هي التي تصنع فرح الخالق، بل الطاعة التي ترافقها.

(25) على عكس ما قيل آنفاً عن تأثيرات التقوية على مردود عمل النساء، يفسر هكذا لماذا يعتقد صناعيون حديثون أحياناً أن عمال المنازل الذين يلتزمون بدقة بالديانة اللوثرية (في وستفالي مثلاً) يملكون أحياناً طريقة تقليدوية في التفكير. ويمتنعون عن تغيير طرق عملهم ـ حتى وإن لم يتطلب ذلك واجب العمل في المعمل ـ وذلك رغم اغواء الأجر الأكثر ارتفاعاً، ويبررون موقفهم قائلين: إن كل الأشياء متساوية في الحياة الآخرة. نرى إذن أن مجرد الانتماء إلى كنيسة ما، وكذلك الإنتماء إلى معتقد، ليس لهما في ذاتهما مدلول أساسي بالنسبة للسلوك في مجمله. إن المثل والمضامين الدينية الملموسة هي التي لعبت دورها في تطور الرأسمالية وما تزال تلعبه أيضاً وإن بالحد الأدنى.

(26) انظر : Tauler، طبعة de Bâle ، 161 .

(27) قارن بين عظة Tauler المدهشة جداً المذكورة آنفاً مع العظة اللاحقة 17 - 18. انظر : 20.

(28) هذا هو الهدف الوحيد من هذه الملاحظات حول لوثر. لهذا جرى الاكتفاء بعرض موجز وعام وعابر ، وبالتالي غير كاف لوضع تقييم عام حول لوثر .

(29) لا شك أن أي واحد يوافق على مفهوم تاريخ المسوّين يسعده أن يعيد ذلك إلى فوارق عرقية. ويعتقد المسوّون إنهم ، كأنكلو-ساكسونيين، يدافعون عن حقوقهم في مواجهة سلالة غليوم الظافر والنورمنديين . من المدهش جداً أنه لم يخطر في البال النظر إلى العامة من ذوي الرؤوس الكروية بالمعنى الإناسي !

(30) إن الغرور القومي الانكليزي خصوصاً قد سبّب حروباً كبيرة . والعبارة النموذجية جداً في أيامنا : «تبدو كأنها فتاة انكليزية» ، مطبّقة على جمال شاب وغريب ، كانت مستخدمة سابقاً في القرن الخامس عشر .

(31) هذه الفروقات ظلت قائمة في انكلترا وتحديداً «انكلترا القديمة السعيدة» . ويمكن أن تعتبر الفترة التي تلت حركة الاصلاح الديني فترة صراع بين طرفين من أطراف المجتمع الألماني . إنني اتفق حول هذه النقطة مع ملاحظات J. M. Bonn في (Frankferter Zeitung) المتعلقة بالكتاب الرائع الذي وضعه Von Schulze- Gävernitz حول الامبريالية البريطانية . (قارن بـ «H.Levy» في : أرشيف العلوم الاجتماعية السياسية XLVI ، 1919 ، رقم 3).

(32) بالرغم مما كتبته هنا ومن الملاحظات اللاحقة الواضحة ، حسب رأيي ، والتي لم أعدّل فيها أبداً، فإن هذه الفكرة بالتحديد هي التي نُسبت إليّ مرات عديدة وبطريقة غريبة.

الفصل الثاني

اخلاق الشغل في البروتستانتية النسكية

1 ـ الأسس الدينية في النسكية الدنيوية

تاريخياً ، هنالك أربعة مصادر أساسية للبروتستانتية النسكية (بالمعنى الذي تستخدم فيه هذه الكلمة هنا) :

1) الكالفينية Le calvinisme **بالشكل** الذي اتخذته في الأنحاء الأساسية من أوروبا الغربية ، أي المناطق التي خضعت لتأثيرها بشكل خاص خلال القرن السابع عشر ؛

2) التَقَوِّية Le pietisme .

3) الميتودية Le méthodisme .

4) الطوائف المتحدرة من الحركة المعمدانية[1]

إن أياً من هذه الحركات لم تكن معزولة عن الحركات الأخرى ، ولم يكن فصلها عن الأنظمة الكنسية النسكية الخاضعة للاصلاح أمراً دقيقاً . فلم يكن في نية مؤسسي الميتودية ، في منتصف القرن الثامن عشر، داخل الكنيسة الانكليزية القائمة ، خلق كنيسة جديدة ، بل كان في نيتهم تحفيز يقظة في الروح النسكية . ولم تنفصل كنيستهم عن الكنيسة القائمة إلا خلال مجرى تطورها ، وفي أعقاب انطلاقتها في أميركا.

بعد أن تطورت ، بداية ، في انكلترا وفي هولندا بشكل خاص ، في ظل مناخ الكالفينية ، بقيت التقوية مرتبطة بالارثوذكسية بروابط مرنة جداً ، ولم تتميز عنها سوى ببعض الفروقات الطفيفة ، إلى حد أنها انضمت ، في أواخر القرن السابع عشر ، وتحت الضغط الذي مارسه سبينر spener ، إلى الحركة اللوثرية le luthéranisme بعد أن عدّلت جزئياً اسسها العقدية . وبقيت هذه الحركة من داخل الكنيسة ، وحدها الفئة المرتبطة بزنزندورف zinzendorf من جماعة الأخوة المورافيين Frères moraves ، بتأثراته الهوسية (نسبة إلى هوس Huss) . والكالفينية، وجدت نفسها مجبرة ، على غرار الميتودية ، على أن تتشكل في طائفة أو فرقة مستقلة ، غير أن ذلك لم يحصل معها إلا على مضض . في الأساس كانت الكالفينية والمعمدانية على طرفي نقيض ، غير أنهما دخلا في علاقة حميمة في معمدانية نهاية القرن السابع عشر ؛ فمنذ بداية القرن لم يعد تدرج الفروقات من الواحدة إلى الأخرى واضحاً في الطوائف المستقلة في انكلترا وهولندا . وشهدت تلك الفترة أيضاً انتقالاً تدريجياً بين التقوية واللوثرية ؛ وكذلك بين الكالفينية والكنيسة الانكليكانية ،

مع أن هذه الأخيرة، بميزتها الخارجية وبعقلية المؤمنين بها الأكثر منطقاً، قريبة، من الكاثوليكية. والحقيقة أن هذه الحركة النسكية التي كان قد أشير إليها بكلمة «الطهرية» Puritisme، بالمعنى الفضفاض للكلمة[2]، في صفوف أتباعها، لا سيما الأكثر حزماً منهم، قد تعرضت للانكليكانية حتى في أسسها . غير أن الاختلافات ، هنا أيضاً ، لم تظهر ولم تتجلّ بشكل تدريجي إلا خلال الصراع . حتى وإن أهملنا بداية قضايا التشكيل والتنظيم التي لا تهمنا الآن ، فإن الوقائع تبقى قريبة من بعضها . فالاختلافات العقدية ، بما فيها الأكثر أهمية منها ، مثل تلك التي تدور حول القضاء والقدر وحول النعمة الإلّهية كانت تتمايز في تركيبات ومعادلات فائقة التنوع وكانت تشكل عموماً ، منذ بداية القرن السابع عشر ، عقبة في وجه صيانة الوحدة الطائفية (غير أنه كان هنالك استثناءات . وكانت أنماط السلوك **الأخلاقي** بوجه خاص ، المهمة جداً بالنسبة لنا ، موجودة لدى اتباع الطوائف الأشد تنوعاً ، المتحدرة منها من المصادر الأربعة المشار إليها أعلاه ، أم من الخليط الحاصل بين بعضها . سنرى أن أسساً عقدية مختلفة يمكن أن تقابلها حكم أخلاقية متشابهة . إن المؤلفات الأدبية المهملة بالنسبة إلى خلاص الروح ، وبشكل خاص كتب الذمامة لدى كافة الطوائف ، قد تـأثرت ببعضها تأثراً متبادلاً على مر الأيام ؛ وهي تنطوي فيما بينها على تماثلات حادة رغم الخلافات الواضحة جداً في ممارسة الحياة اليومية.

أليس من الأفضل تجاهل الأسس العقدية والنظرية الأخلاقية تجاهلاً تاماً ، والاكتفاء ، هكذا وببساطة ، بالممارسة الأخلاقية ، في حدود الممكن ؟ سنرى أن الاجابة على هذا السؤال هي النفي . فقد ذوت الجذور العقائدية المختلفة الخاصة بالخلقية النسكية ، وهذا صحيح ، في أعقاب صراعات ضارية ؛ وترك هذا التجذر الأول تأثيرات عميقة جداً على الأخلاق «اللاعقائدية» اللاحقة ، وليس كذلك فحسب ، بل إن معرفة هذه الأفكار الأصلية هي وحدها التي تتيح فهم الصلة التي تربط هذه الخلقية النسكية بفكرة **الما وراء** ، التي كانت تمارس سلطتها على أكثر الناس وعياً في تلك الفترة . لم يكن في وسع أي تجديد أخلاقي ذي أهمية معينة في الحياة اليومية أن يرى النور من دون تأثير هذه الفكرة على النفوس .

لا يهمنا ، بالتأكيد ، ما كان يجري تعليمه نظرياً ورسمياً في كتب اللاهوت الأخلاقي في تلك الفترة ، بغض النظر عن مدلوله العملي الذي يمكن أن يرتديه بفضل نظام الكنيسة ، والجهد الرعائي والتبشير[3] . ما يهمنا يختلف عن هذا اختلافاً جذرياً : إنه اكتشاف **الحوافز** البسيكولوجية التي تمتد جذورها إلى المعتقدات والممارسات الدينية التي ترسم للفرد سلوكه وتبقيه عليه . والحقيقة أن هذه الحوافز تأتي ، في جزء كبير منها ، من التصورات الناجمة عن هذه المعتقدات . ففي تلك الفترة كان الإنسان يكرر ويجترّ معتقدات مجردة ، إلى درجة لا يمكننا فهمها إلا إذا تفحصنا ، بالتفصيل ، وكشفنا العلاقات التي تبنيها هذه المعتقدات مع المصالح الدينية . تبدو هنا بعض الملاحظات حول المعتقد[4] أمراً لا غنى عنه . وهي ملاحظات تبدو مضجرة للقارىء غير المتضلع باللاهوت ، وسطحية ومتسرعة في نظر اللاهوتي . الطريقة الوحيدة التي بإمكاننا أن نتبعها هي تقديم هذه الأفكار الدينية على شكل «نموذج مثالي» مركّب بطريقة منهجية ، ولا يمكن وجوده

في الحقيقة التاريخية إلا نادراً . أمام استحالة رسم حدود دقيقة داخل الحقيقة التاريخية ، يكمن أملنا الوحيد في العثور على التأثير النوعي لهذه الأفكار وذلك من خلال استكشاف أشكالها الأكثر انتظاماً .

أ. الكالفينية

الكالفينية هي المعتقد الذي باسمه خيضت ، في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، معارك سياسية وثقافية كبيرة في البلدان الرأسمالية الأكثر تطوراً : البلاد المنخفضة ، انكلترا فرنسا . لهذا السبب سنبدأ بها .

في تلك الفترة ، بل حتى في أيامنا أيضاً ؛ كان المعتقد الكالفيني الذي يعتبر الأكثر تميزاً هو مذهب **الجبرية** . صحيح أن نقاشاً قد جرى لمعرفة ما إذا كان ذلك هو المعتقد «الأساسي» في الإصلاح الديني أم أنه أمر «ثانوي» . يمكن أن نصوغ ، بصدد الميزة الأساسية المتعلقة بظاهرة تاريخية ، أحكاما تقويمية أو إيمانية ، لاسيما إذا كانت هذه الأحكام تعود فقط إلى ما هو «مهم» في هذه الظاهرة أو فقط إلى ما يمثّل ، في ذاته ، «قيمة» ثابتة . أو أن الأحكام تعود أيضاً ، إلى تأثير الظاهرة على سيرورات تاريخية أخرى ، وإلى مدلولها **السببي** ؛ عندئذ تتعلق القضية بأحكام اتهامية . إذا انطلقنا حاضراً من وجهة النظر الأخيرة هذه ـ كما ينبغي علينا أن نفعل هنا ـ وإذا بحثنا عن المدلول الذي يمكن أن نضمّنه لمذهب الجبرية مراعاة لنتائجه الثقافية والتاريخية ، فإن هذا المذهب يبدو بشكل أكيد من بين أكثر المذاهب أهمية[7] . فقد تحطمت أمامه الحركة التي قادها أولدين بارنفلت Olden Barnevelt . وقد بدا انقسام الكنيسة الانكليزية في ظل جاك الأول، أمراً لا يمكن تخطيه، بعد الخلافات التي استحكمت بين التاج الملكي والطهريين ، حول هذا التبشير تحديداً ، الذي اعتبر بشكل أساسي كجانب من الكالفينية خطير سياسياً ، مما أدى ، بسبب ذلك ، إلى محاربة السلطات لها[6] . إن السينودسات الكبرى في القرن السابع عشر ، لا سيما سينودس دوردرشت Dordrecht ووستمنستر Westmenster ، بالإضافة إلى عدد من المجامع الكنسية الأقل الأهمية ، قد جعلت اعترافها الكنسي غرضاً مركزياً لأعمالها . وقد كانت السند للعديد من أبطال **الكهنوت المناضلين** ؛ كما أحدثت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، انقسامات في الكنيسة ، وكانت بمثابة صرخة حرب في اليقظات الكبرى . ليس بإمكاننا أن نتجاوز ذلك ؛ وبما أنه احتمال قليل جداً أن يكون هذا المذهب معروفاً اليوم لدى كل إنسان مثقف ، فمن الأفضل التعرف عليه ، وذلك بالرجوع إلى تأثير اعتراف Confession وستمنستر الذي وضع عام 1647 . حول هذه النقطة المحددة ، كان قد استعيد المذهب ببساطة في إعلان المبادىء عند المعمدانيين وعند المستقلين .

الفصل التاسع (عن الملحد) ،رقم 3 ـ فقد الإنسان ، بوقوعه في الخطيئة ، فقداناً تاماً قدرته على الرغبة بأي شيء روحي متصل بخلاصه. بحيث إنّ إنساناً طبيعياً مبتعداً كلياً عن هذا الخير، ومحكوماً بالخطيئة، لا يمكنه وحده أن يهتدي ولا حتى أن يتهيأ للهداية.

الفصل الثالث (عن أوامر الله الأبدية) ، رقم 3 ـ بأمر من الله واظهارا لمجده فقد قدر لبعض

الناس أن يعيشوا حياة أبدية، بينما حكم على آخرين بالموت الأبدي .

رقم 5 ـ من بين الذين قُدِّر لهم أن يعيشوا حياة أبدية اصطفى الله بعضهم قبل أن يضع أسس الكون وفقاً لتدبيره الثابت الأبدي ولإرادته الداخلية ولرغبته . لقد اصطفاهم في المسيح ومن أجل مجدهم الأبدي بفضل نعمته ومحبته اللتين جاد بهما ، خارج كل بصيرة ومعرفة سبقية في ايمانهم وفي اعمالهم الحسنة ، كما في مثابرتهم على ذلك ، وايضاً خارج أي شرط أو سبب محدَّد خاص بالمخلوق [المصطفى]؛ كل ذلك شكراً وثناءً على نعمته ومجده .

رقم 7 ـ وفقاً لأمره الذي يتعذر سبره والذي به يمنح الرحمة طوعاً أو يحجبها ، لمجد سلطته السامية على مخلوقاته ، شاء الله أن يقصي مَن تبقى من الناس ويرميهم ، بفعل خطيئتهم ، في الخزي والحنق ؛ وذلك حمداً له على عدالته المجيدة .

الفصل العاشر (عن الالهام الفعَّال) ، رقم 1 ـ كل الذين قدَّر الله لهم أن يعيشوا ، وحدهم فحسب ، شاء الله أن يخاطبهم بطريقة فعالة بالاسم والروح (بانتزاعهم من حالة الخطيئة والموت حيث يوجدون بطبيعتهم [. . .] وشاء أن يسحب منهم قلوبهم التي من حجارة ، وأن يمنحهم قلوباً من لحم ؛ وأن يجدد إرادتهم، وأن يوجههم ، تحت تأثير سلطانه وقدرته الكلية ، نحو الخير [. . .]) .

الفصل الخامس (عن العناية الإلّهية)، رقم 6 . أما هؤلاء الناس الأشرار الكافرون الذين عاقبهم الله ، في عدالته ، بخطاياهم السابقة ، حين غشى أبصارهم وقسّى قلوبهم ، فهو لم يحرمهم فحسب من رحمته التي كان من شأنها أن تنير نفوسهم وتلامس قلوبهم ، بل حرمهم أحياناً من هباته التي كانوا ينالونها ، وعرَّضهم لما يغوي الكائنات الفاسدة بالخطيئة ؛ وهكذا فهو يتخلى عنهم لشهواتهم الخاصة ، لاغواءات هذه الدنيا ولسلطة الشيطان : الأمر الذي يجعلهم يقسون [في الشر] بالوسائل ذاتها التي يستخدمها الله لكي يليّن بها قلوباً أخرى (9 و10) .

«أن يكلفني ذلك طردي إلى النار ، فإن مثل هذا الرب لا يفرض علي الاحترام أبداً» . هكذا ، كما هو معروف ، حكم ميلتون Milton على هذا المذهب[11]. غير أن ما يهمنا هنا ليس اصدار حكم تقويمي على هذا المعتقد ، بل هو استخراج مدلوله التاريخي . ليس في وسعنا إلا أن نلقي نظرة اجمالية على قضية أصل المذهب وأن نعيّن سريعاً الطريقة التي بواسطتها انضم هذا المذهب إلى اللاهوت الكالفيني .

يمكن التوصل إلى ذلك عن طريقين . إن الشعور الديني بخلاص البشر على يد المسيح المخلّص يتحد ، عند الأكثر نشاطاً وحماساً من هؤلاء الناس المؤمنين الكبار الذين لم تنقطع الكنيسة عن إنتاجهم منذ القديس أوغسطين، باليقين الداخلي القائل بأن شيئاً لا يمكن أن يتحقق عن طريق القيم الفردية الذاتية ، وأن الشيء الوحيد الفعال هو فعل القوة الموضوعية : فجأة بدا هذا الشعور العميق ، أي هذه الضمانة النشيطة ، التي تداوي البشر من وطأة الاحساس بالخطيئة ، أنه أرهقهم وقتل فيهم كل قدرة على أن يتخيلوا أن هذه الهبة ، التي أنعم الله عليهم

بها ، معرضة للتحلل من تعاونهم الشخصي ، وأنها يمكن أن تتوقف على طبيعة إيمانهم وعلى ارادتهم الخاصة . لحظة اكتملت موهبته الدينية وأتاحت له أن يكتب «حرية الإنسان المسيحي» ، اعتقد لوثر هو أيضاً اعتقاداً جاداً ، أن «أوامر الله السرية» هي مصدر نعمته الوحيد ، مجرداً من أي معنى ظاهري[12] . حتى أنه لم يتخلَّ فيما بعد، وإن شكلياً ، عن وجهة النظر هذه . ومع ذلك فإن هذه الفكرة لم تكن أبداً في صلب اهتماماته ؛ على العكس ، فقد تحولت شيئاً فشيئاً إلى مسألة ثانوية كلما كانت ترغمه مسؤوليته على رأس الكنيسة تدريجياً على أن يسلك سلوك «السياسي الواقعي» . بهذا الشكل المتحرر تحاشى ميلانشتون Melanchton إدخال هذا المذهب «الغامض والخطير» في عقيدة أوغسبورغ Augsbourg ؛ أما الآباء اللوثريون ، فقد كان جزءاً من عقيدتهم الدينية إيمانهم بأن النعمة المفقودة يمكن أن تستعاد بالخشوع والتوبة والثقة المؤمنة بكلام الله وبالقرابين المقدسة .

أما كالفن [13] فقد رأى العملية معكوسة تماماً، حيث تزايدت أهمية الجبرية في نظره بشكل واضح خلال المساجلات التي جرت مع خصومه في حقل اللاهوت . فمع الطبعة الثالثة من كتاب «المؤسسات» Institutio اكتملت العقيدة، ولم تكتسب أهميتها المركزية إلا بعد موت كالفن ، وخلال الصراعات الدينية الكبرى ، التي بذل مجمع دوردرشت Dordrecht الكنسي ، ومجمع وستمنستر قصارى جهودهما لوضع حد لها . إن هذا **الأمر الرهيب** لا ينجم في نظر كالفن ، عن **التجربة** الدينية ، كما هي الحال عند لوثر ، بل عن ضرورات فكره المنطقية ، ولهذا فإن مدلول هذا الأمر كان ، مع كل تطور ، يفيض بالتماسك المنطقي الخاص بتفكير ديني يتجه نحو الله فحسب لا نحو الناس[14] . لم يوجد الله من أجل الإنسان ، بل إن الإنسان هو الذي وجد من أجل الله ؛ وكل الخليقة ـ حتى وإن كان من غير المشكوك فيه ، في نظر كالفن ، أن جزءاً صغيراً من البشرية ، هو وحده مدعو إلى الخلاص الأبدي ـ لا تأخذ معناها إلا باعتبارها وسيلة لهذه الغاية التي هي تمجيد عظمة الله . إن تطبيق معايير «العدالة» الدنيوية على أحكامه العليا هو أمر خال من أي معنى ويشكل إهانة لجلالته[15] ، لأنه هو ، وهو وحده ، حر ، أي أنه ليس خاضعاً لأي قانون . ليس في وسعنا أن نفهم أحكامه ، ولا حتى ببساطة أن نأخذ علماً بها ، إلا إذا شاء لنا ذلك . علينا أن نكتفي بهذه النتف فقط من الحقيقة الأبدية ، كل ما تبقى ـ معنى مصيرنا الفردي ـ محاط بالعجائب التي يستحيل اختراقها ومن الغرور التفكير بتعميقها .

إذا تجرأ الملعونون المنبوذون ، مغامرة ، على الشكوى من حظهم المنكود ، فإنهم يتصرفون كالحيوانات التي تشكو من كونها ليست بشراً . لأن كل مخلوق تفصله عن الله هوة لا يمكن اجتيازها ، وأنه لا يستحق غير الموت الأبدي في الحدود التي لم يقرر فيها الله ، لتمجيد جلالته ، أمراً آخر . نعلم فقط أن جزءاً من البشرية سيشمله الخلاص وأن الجزء الآخر سيلحقه العذاب . والاقرار بأن جدارة البشر أو إجراميتهم تلعبان دوراً ما في تحديد مصيرهم ، يعني أن أوامر الله المطلقة والأبدية يمكن أن تخضع للتعديل ، تحت التأثير البشري ، وهو الأمر الذي لا يمكن تصوره . «الأب الذي في السماء» أي «العهد الجديد» الأب الإنساني المدرك الذي يبتهج

لعودة مرتكب الخطيئة ، كما تفعل امرأة حين تستعيد قطعة نقود مفقودة ، يتحول هنا إلى مخلوق استعلائي منح ، منذ الأزل ، وبعيداً عن أي فهم بشري ، لكل واحد مصيره ، وتدبر أمر أدق التفاصيل في هذا الكون[16] . هكذا هي الحال بموجب أحكام لا يمكن سبر أغوارها ولا تغييرها ، إلى حد أن نعمة الله أمر تستحيل خسارته على الذين حظيوا به ، مثلما يستحيل أن يحصل عليها أولئك الذين حرموا منها .

إن هذه العقيدة ، في لا إنسانيتها المثيرة للشفقة ، ينبغي أن [تـدمـغ] عقليـة جيل بكامله ، كان قد استسلم لتماسكها بعزلة داخلية غريبة[17] . في المسألة الأكثر أهمية في الحياة ، أي الخلاص الأبدي ، يجد رجل الاصلاح الديني نفسه مرغماً على أن يسلك ، وحيداً ، طريقه نحو مصيره المرسوم له منذ الأزل . لا شيء ولا أحد يمكن أن يأتي لمساعدته . لا مبشر أيضاً ، لأن على المصطفى أن يفهم ، بقلبه ، ومن تلقاء نفسه ، كلام الله ؛ ولا القربان المقدس ، لأنه إذا كانت القرابين قد وضعت ، بأوامر من الله ، لتعبر عن مجده ، وإذا كان ينبغي ، بفعل ذلك ، أن تكون ملحوظة بدقة ، فهي لهذا لا تشكل وسيلة للحصول على نعمة الله : إنها ليست سوى **المظهر الثانوي** من الايمان ؛ ولا الكنيسة لأنه إذا كان الحكم الكهنوتي يعني حرمان من يبتعد عن الكنيسة الحقيقية حرماناً نهائياً من أن يكون في عداد المصطفين[18] ، فإن الملعونين المنبوذين هم أيضاً لا ينتمون إلى الكنيسة (الخارجية) ؛ وإذا انتموا إليها ، فهم مجبرون على الخضوع لنظامها ، لا لكي يتوصلوا إلى الخلاص ، وهذا أكيد ، لأن المسألة مستحيلة ، بل هم مرغمون على طاعة أوامر الله تمجيداً له ؛ ولا الله أخيراً ، لأن المسيح نفسه لم يمت إلا في سبيل المصطفى[19] ؛ ومن أجلهم وحدهم قرر الله منذ الأزل تضحية المسيح بنفسه . إن الغاء الخلاص الغاء مطلقاً من جانب الكنيسة **والاسرار الإلّهية** (وهو الغاء لم تطوره اللوثرية حتى في نتائجه النهائية) يشكل الاختلاف الجذري الحاسم مع الكاثولكية .

وهكذا ، ففي تاريخ الاديان ، وجدت العملية نقطة نهايتها ، أي تلك العملية الواسعة من «خيبة أمل» العالم[20] ، التي بدأت مع نبوءات اليهودية القديمة ، والتي رفضت ، بالانسجام مع الفكر العلمي اليوناني ، كل الوسائل **السحرية** للتوصل إلى الخلاص ، باعتبارها معتقدات باطلة ورجساً يخرق المقدسات . إن الطهري الأصيل يذهب إلى حد رفض كل أثر للاحتفالات الدينية على حافة القبر ؛ وهو كان يدفن أقرباءه من دون غناء ولا موسيقى ، خشية أن يشفَّ منها أي «معتقد خرافي» ، وأي إثبات على تأثير الممارسات السحرية الاسرارية على صعيد الخلاص[21]

لا وسيلة سحرية ، أو بالأحرى لا وسيلة ، أياً تكن الوسيلة ، من شأنها أن تؤدي إلى أن يتمتع بنعمة الله من أمر الله بمنعها عنه . إن عزلة الإنسان الداخلية ، ممزوجة مع عقيدة الاستعلاء المطلق القاسية لله ، ومع تفاهة كل ما هو جسدي ، تشكل من جهة ، أساس موقف الطهرية الجذري في سلبيته ازاء كل صنف من العناصر الحسية أو العاطفية في الثقافة والدين الذاتاني (عناصر معتبرة غير مفيدة للخلاص ومثيرة أوهاماً عاطفية وأباطيل وثنية) ؛ وبذلك تقصي العزلة كل احتمال لثقافة الحواس[22]. ولكن العزلة تشكل ، من جهة أخرى ، أحد جذور هذه الفردانية التشاؤمية الخالية

من الأوهام[23] والتي تتجلى في أيامنا أيضاً في الطبيعة القومية وفي المؤسسات عند الشعوب التي لها ماض طهري . التناقض حاد مع الطريقة التي استخدمتها فلسفة الأنوار ، فيما بعد ، لكي ترى الانسانية من خلالها[24] . إننا نجد، في حينه، بقايا تأثير مذهب الجبرية على السلوك الفردي وعلى فكرة الحياة ، مع أن هذا المذهب كمعتقد كان في طريقه إلى التراجع . في الواقع ، ليست المسألة عندئذ إلا الشكل الأكثر تطرفاً لهذه الثقة الحصرية بالله ، وهذا هو ما يهمنا. هنا على سبيل المثال يتجلى هذا الشكل ، وتحديداً في الأدب الطهري الانكليزي ، في وفرة ملحوظة للحالات التي يجري فيها التحذير والاحتراس من الثقة بالصداقة الإنسانية والتعاون بين البشر[25] . إن باكستر Baxter الرقيق ذاته ينصح بالحذر من الصديق الأكثر قرباً ، ويأمر بايلي Bayley ، بعبارات واضحة ، بعدم الثقة بأحد ، وعدم الائتمان لمن هو عرضة للشبهة . النجي الوحيد ، المؤتمن الوحيد على الأسرار هو الله[26] . بالتعارض الحتمي مع اللوثرية ، كان هذا الموقف من الحياة مرتبطاً ، في كل الأقطار التي تفتحت فيها الكالفينية، بإزالة صريحة للاعتراف الخصوصي ؛ في حين أن اهتمامات كـالفن بالذات بهذا الموضوع لا تدل إلا على إمكانات تأويل خاطىء للسر المقدس . إنه حدث بالغ الأهمية : بالدرجة الأولى بصفته واحداً من أعراض التأثير الذي يمارسه هذا الدين ؛ وبالدرجة الثانية باعتباره حافزاً بسيكولوجياً لتطور موقفه الأخلاقي . هذه الوسيلة التي من شأنها أن تعالج مرحلياً ضمير مرتكب الخطيئة من إجراميته قد أزيلت[27] .

سنتحدث لاحقاً عن النتائج الأخلاقية لهذه المسألة على السلوك اليومي ، وهي نتائج بدهية فيما يتعلق بالموقف العام الذي يقفه الإنسان من الدين . تقوم العلاقات بين الكالفيني وربه في ظل عزلة داخلية عميقة ، وذلك بالرغم من أن الانتماء إلى الكنيسة الحقيقية أمـر ضروري للخلاص[28] . للنظر في المفاعيل النوعية[29] لهذا المناخ الخاص جداً ، تكفي قراءة كتاب «تقدّم الحاجّ» Pilgrims progress الذي وضعه بانيان Bunyan[30] وهو أكثر الكتب رواجاً في الأدب الطهري . وفيه نرى «المسيحي» على علم بالحياة في «مدينة الهلاك الأبدي» ، مصغياً للنداء الذي يدعوه إلى القيام بحجّه نحو المدينة الربانية . أما زوجته وأولاده فهم يريدون الامساك به ، لكنه يصرخ ، وهو يغرز أصابعه في أذنيه : «الحياة ، الحياة الأبدية» . وينطلق عبر الحقول . إن أية دقة لا يمكن أن تحل محل الشعور الساذج ، لدى الشاعر ـ النحّـاس الذي يحظى ، وهو يكتب في السجن ، بتصفيق جمهور من المؤمنين ، لأنه أحسن التعبير عن نفسية المؤمن الطهري المهتم حصراً بخلاصه الشخصي . إنها نفسية تشفُّ من الأحاديث المليئة بالعذوبة ، التي يتابعها الحاج مع الذين يشاطرونه مشاعـره ، كما ورد في مـذكرات Gottfried Keller ، «Gerechten Kammacher» . وعندما شعر بسلامته أدرك أنه من الأفضل وجود زوجته وأولاده إلى جانبه . إن نفس الخوف المقلق من الموت والآخرة يضيّق الخناق على سان الفونس دو ليغوري St. Al phonse de Liguori ، كما يعرض ذلك علينا دولّلينجر Döllinger ؛ بعيداً جداً عن هذا الزهو العلماني يعبّر ماكيافيلي بهذه الكلمات ، راسماً مجد سكان فلورنسا في صراعهم ضد البابا والحرم الكهنوتي : «إنهم يضعون حب الوطن فوق الخوف على خلاص نفوسهم» ؛ وبعيداً أيضاً عن المشاعر التي

يلقنها ريتشارد واغنر Richard Wagner لسيغموند قبل معركته الحتمية : بلّغني تحية ووتن Wotan ، بلغني تحية والهال Wallhall's ولكن لا تخبرني شيئاً عن قصة والهال» .

صحيح أن هذا الخوف يترك آثاراً مختلفة جداً على بانيان وليغوري . إن الرعب ذاته ، الذي يدفع بأحدهما إلى أقصى أشكال الاذلال الذاتي ، هو بالنسبة للآخر حافز لصراع مع الحياة منهجي وبلا هوادة . من أين يأتي إذن هذا الاختلاف؟

يبدو ذلك لأول وهلة لغزاً . كيف أمكن أن يتوافق هذا الميل إلى تحرير الفرد داخلياً من الروابط الوثيقة التي يحاصره العالم فيها ، مع تفوق الكالفينية الأكيد في مجال التنظيم الاجتماعي[31]؟ مهما يبدو ذلك غريباً فهو نتيجة الشكل النوعي الذي ينتهي إليه الحب المسيحي للقريب تحت ضغط العزلة الداخلية التي تضع الكالفينية الفرد فيها . وهو ينجم عنها في البداية تبعاً للعقيدة[32] . فالعالم موجود خدمة لمجد الرب ، ولأجل ذلك فحسب . والمصطفى المسيحي موجود في هذه الدنيا لكي يزيد ، ضمن امكاناته المتاحة ، مجد الرب في العالم ، وذلك بتنفيذه الأوامر الربانية ، ولأجل ذلك فحسب . إلا أن الله يريد للمسيحي الفاعلية الاجتماعية ، لأنه يرغب في أن تكون الحياة الاجتماعية متوافقة مع أوامره ومتناسقة معها . إن نشاط الكالفينية الاجتماعي[33] يدور فقط حول تعظيم الله وتبجيله . من هنا فإن النشاطية الوظيفية ، التي هي في خدمة الحياة الدنيوية للجماعة ، هي بالتالي من هذه الطبيعة أيضاً . كنا قد وجدنا عند لوثر أن تقسيم العمل إلى وظائف مبرر بحب القريب . غير أن ما كان قد بقي إيحاءً افتراضياً عقلياً صرفاً أصبح عند الكالفينيين عنصراً مميزاً في نظامهم الأخلاقي . إن حب القريب ، خدمة لمجد الله حصراً[34] لا خدمة للمخلوق[35]، يتجلى ، في الدرجة الأولى ، في انجاز المهمات الوظيفية المطلوبة طبيعياً ، ويرتدي بذلك مظهراً موضوعياً صرفاً وغير شخصي من مظاهر العمل الذي نقوم به لخدمة المجتمع الذي نعيش فيه . ذلك أن التنظيم الاجتماعي المدهش يعتبر وسيلة لاشباع حاجات الجنس البشري ، وهذا ما يظهر جلياً في نظر من يستند إلى أحكام التوراة ، وكذلك في نظر من يعتمد على حكمه الطبيعي . وهكذا فإننا نقر بأن العمل ، خدمة للفائدة الاجتماعية اللاشخصية ، يعظم مجد الله ؛ وبأنه اذن من مشيئته . إن الالغاء الجذري لموضوع الربوبية ، ولكافة أنواع الأسئلة التي تتناول الكون والوجود ، والتي أجهدت الكثيرين ، هو أمر مفروغ منه بالنسبة إلى الطهريين ، وكذلك بالنسبة إلى اليهود ولكن لأسباب أخرى . وبمعنى ما فإن هذا الالغاء أمر مسلّم به عموماً لدى كل تقوية مسيحية غير صوفية .

إلى هذا الاقتصاد في القوى تضيف الكالفينية سمة أخرى تكتمل بها اللوحة . في نظر الكالفينية لا صراع بين الفرد والأخلاق (بالمعنى الوارد عند سورين كيركيغارد) ، مع أنها على الصعيد الديني ، تدع الفرد وحيداً مع امكاناته الخاصة . ليس علينا أن نحلل هنا أسباب ذلك ولا أن نحدد معنى وجهة النظر هذه أمام العقلانية الاقتصادية والسياسية لدى الكالفينية . هنا يكمن أساس الطبيعة النفعية للأخلاق الكالفينية ؛ ومن هنا أيضاً تنجم خصوصيات هامة في الطريق التي نفهم الشغل بواسطتها[36] . غير أن الوقت قد حان للعودة إلى تفحص مذهب الجبرية .

القضية الحاسمة ، في نظرنا ، هي التالية : كيف أمكن لمثل هذا المذهب أن يكون مقبولاً[37] في عصر لم تكن فيه الحياة الآخرة أكثر أهمية فحسب ، بل هي علاوة على ذلك ، أكثر يقينية ، في نواح عدة ، من كل فوائد الحياة الدنيا[38] ؟ إن سؤالاً ينبغي أن يطرح نفسه ، في الحال ، على كل مؤمن ، واضعاً كل الاعتبارات الأخرى في المصف الثاني : هل أنا مصطفى ؟ كيف أتأكد من ذلك[39] ؟ ليس في الأمر مشكلة بالنسبة إلى كـالفن ، فهو يتصور نفسه وسيطاً للاصطفاء ولا يضع خلاصه موضع الشك أبداً . ولهذا السبب ، ازاء سؤال : كيف يمكن للفرد أن يتأكد من اصطفائه ، لا يجد كـالفن أساساً غير جواب واحد : ينبغي أن نكتفي بمعرفة أن الله قد أمر ، وأن نثابر على ثقتنا التي لا تتزعزع بالمسيح ، والتي تنبع من الايمان الحقيقي . وهو يرفض ، من حيث المبدأ ، الفرضية القائلة بأنه من الممكن معرفة الآخر من خلال سلوكه، إذا ما اصطُفيَ ، أو إذا ما كان محكوماً بالهلاك الأبدي ، ذلك أن من المجازفة الادعاء بمعرفة أسرار الله . في هذه الحياة لا يتميز المصطفون عن المنبوذين بشيء من الخارج[40] ؛ فضلاً عن ذلك ، إن كل التجارب الذاتية عند أولئك هي أيضاً في متناول هؤلاء ، باستثناء الثقة المثابرة والمؤمنة . إن المصطفين يشكلون إذن كنيسة الله اللامرئية .

طبعاً ، المسألة مختلفة تماماً بالنسبة للاتباع ـ وقد كانت كذلك بالنسبة لتيودور دو بيز Théodore de Béze ـ ومن باب أولى بالنسبة للأغلبية من جماهير الناس العاديين . إن الخلاص الأكيد ، بمعنى إمكانية الحصول على الخلاص ، يرتدي بالضرورة في نظرهم ، أهمية أساسية جداً[41] . حيثما يسود مذهب الجبرية كان من المستحيل كبت السؤال : هل توجد معايير يمكن ، على أساسها ، أن نعرف ، بصورة أكيدة ، ما إذا كنا في عداد المصطفين؟ هذا السؤال لم يحتفظ فحسب ، بشكل دائم ، بأهمية مركزية في تطور مذهب التقوية داخل الكنيسة التي شملها الاصلاح ، بل اكتسب فيها أحياناً ، بمعنى ما ، أهمية دستورية . سنعود إلى ذلك حين سنتوقف عند الجانب السياسي والاجتماعي من المذهب الخاضع للاصلاح لدى الطائفة ، ومن ممارستها . سنرى أي دور كان قد لعبه ، خلال كل القرن السابع عشر ، حتى خارج التقوية ، احتمال حصول الفرد على نعمة الخلاص ، أي حصوله ، على سبيل المثال ، على شرف تناول القربان المقدس ، أي على الفعل الشعائري بامتياز الذي ، بصفته هذه ، يحدد موقع الفرد على الصعيد الاجتماعي .

في حدود طرح مسألة الخلاص والغفران يبدو مستحيلاً الاكتفاء[42] بثقة كـالفن في دليل الايمان الثابت النابع من تأثير الغفران على الإنسان. وهي الثقة التي لم يتخلَّ المذهب الأرثوذكسي عنها قطعاً[43] ، على الأقل من حيث المبدأ . ولم يكن القساوسة يكتفون بذلك خلال عملهم الرعائي ، لأنهم كانوا على احتكاك مباشر وعلى دراية بالآلام الناجمة عن هذا المذهب . فكانوا يواجهون إذن الصعوبات ، ويتكيفون معها بطرق مختلفة[44] . لأن مذهب الجبرية لم يخضع لتأويل جديد ، ولم يلطف ولم يهمل[45] ، فإن القساوسة قدموا نمطين من النصائح مرتبطين بعضهما بالبعض الآخر .

من الواجب أن يعتبر المرء نفسه في عداد المصطفين ؛ وأي شك على هذا الصعيد ينبغي

رفضه واستبعاده ، باعتباره إغواءً شيطانياً[46] ، ذلك أن الثقة الناقصة بالنفس إنما تنجم عن إيمان ناقص ، أي عن فاعلية ناقصة للنعمة الإلّهية . وقد جرى تأويل نصيحة الرسول في أن يتأكد من الإلهام الرباني الذي يخصه شخصياً ، واعتبارها بمثابة الواجب الذي يقضي بأن يتيقن ، خلال الصراع اليومي ، من كونه مصطفى ويحظى بالنعمة الإلّهية . بديلاً عن مرتكبي الخطيئة العاديين ، الذين يعدهم لوثر بالغفران ، إذا ما أوكلوا أمرهم إلى الله مؤمنين تائبين ، يبرز «القديسون» الذين يعون ذاتهم[47] ، والذين نجدهم في هؤلاء التجار الطهريين ذوي الطينة الفولاذية ، من الأزمنة البطولية عند الرأسمالية ، والذين نجد عينات منهم في زماننا ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، **فإن العمل الدؤوب في مهنة ما**[48] هو أمر مطلوب بشكل واضح ، باعتباره الوسيلة الفضلى ، وذلك بغرض بلوغ هذه الثقة بالنفس . هذا ، وهذا وحده ، يبدد الشك الديني ويمنح اليقين بالغفران . أن تكون النشاطية الزمنية قادرة على اعطاء هذا اليقين ، وأن تعتبر، تقريباً ، بمثابة الوسيلة المناسبة لمواجهة مشاعر القلق الديني ، فهذا ما نجد سببه في خصوصيات المشاعر الدينية المعترف بها في الكنيسة البرونستانتية . بالتضاد مع اللوثرية ، تظهر هذه الفوارق ، بأجلى ما يكون ، في مذهب التبرير بالايمان . وقد جرى تحليلها بدقة لا متناهية ، من قبل شنيكنبورغر Schneckenburger في سلسلة محاضراته الهامة[49] ، وبهدف موضوعي ، هو تحاشي الأحكام التقويمية ، بحيث إن الملاحظات اللاحقة ترجع ببساطة ، وفي الأساسي منها ، إلى ما كتبه .

التجربة الدينية الأرقى ، التي جهدت التقوى اللوثرية لأن تبلغها ، في صورتها المعروفة خلال القرن السابع عشر ، هي **التوحد الصوفي** مع الألوهية[50] . إن المقصود هو الشعور بالذوبان في الخالق ، هذا ما يوحي به اللفظ الذي لم يكن معروفاً في ظل هذه الصيغة من المذهب الاصلاحي : الشعور بأن نفس المؤمن باتت محاصرة بالرباني فعلياً ، بشكل يماثل فعل التأمل لدى الصوفيين الألمان ، ويتميز بأنه ينتظر انتظاراً سلبياً تحقيق الرغبة الجامحة بالحلول في الله ، كما يتميز أيضاً بسريرته الوجدانية .

الحقيقة ، وهذا ما يبينه لنا تاريخ الفلسفة ، أن إيماناً دينياً ، صوفياً بشكل أساسي ، يمكن أن يتوافق كثيراً مع معنى الحقائق العملية ؛ ويمكنه حتى أن يكون بالنسبة لها دعامتها المباشرة بعد رفض المذاهب الديالكتيكية . بالاضافة إلى ذلك ، يمكن للصوفية أن تسهل ، بطريقة غير مباشرة ، السلوك العقلاني . مهما يكن الأمر ، فإن الصوفية ، بطبيعتها بالذات ، وفي علاقاتها التي تقيمها مع العالم ، تجهل كل تقييم إيجابي للنشاطية الخارجية . وأخيراً فإن اللوثرية تخلط **التوحد الصوفي** مع الشعور العميق بعدم الأهلية الناجم عن الخطيئة الأصلية ، وهو شعور أساسي للحفاظ على **التوبة اليومية** عند المؤمن اللوثري المتمسك بالتواضع والبساطة الضروريين لمغفرة الخطايا . وفي المقابل فإن التدين النوعي المفرط عند اللوثريين يتعارض أصلاً مع الهروب الطمأنيني خارج عالم باسكال ، كما يتعارض مع الشعور الداخلي بالتقوى اللوثرية . إن تأثير الرباني في النفس البشرية قد جرى استبعاده ، بموجب الاستعلاء المطلق لله بالنسبة إلى المخلوقات ، فوق ذلك ، لا يمكن أن يتحقق توحد المصطفين مع الله ، ولا يمكن أن يدرك ، من

جانبهم ، إلا إذا تصرف الله من خلالهم ، وإذا كانوا على وعي بذلك . وهكذا فإن فعلهم نابع من الإيمان ، والإيمان هذا ، الموجود بفضل النعمة الإلّهية ، هو ، إياباً هذه المرة ، مشرِّع بطبيعة فعلهم . نحن هنا أمام اختلافات عميقة تتناول شروط الخلاص الحاسمة ، ويمكن أن تفيد في تصنيف كل المواقف الدينية العملية[51] . بإمكان المتدين الماهر(*) التأكد من طهريته ، إذا ما اعتبر نفسه إما «المصطفى» وإما أداة السلطة الإلّهية . ففي الحالة الأولى تميل الحياة الدينية نحو الشعور الصوفي ؛ أما في الثانية فهي تحمل على الفعل النسكي . كان لوثر قريباً من النموذج الأول ، في حين ينتمي الكالفينيون إلى الثاني . إن اللوثري يريد ، بالتأكيد ، أن يكون مخلَّصاً . ولكن ، بما أن المشاعر والعواطف البسيطة والصافية خادعة ، في نظر الكالفينيين ، مهما بدت سامية [52] ، فينبغي أن يتأكد الإيمان بنتائجه الموضوعية ، من أجل تكوين الأساس الأكيد للخلاص الأكيد . ينبغي عليه أن يكون مؤمناً فعّالاً[53]، كما ينبغي أن تكون الدعوة إلى الخلاص إلهاماً ربانياً باطنياً فعالاً .

إذا توصلنا إلى طرح السؤال التالي : ما هي الثمار التي يمكن للوثري أن يجد فيها بشكل أكيد الإيمان الحقيقي ؟ فإن هذه الإجابة تفرض نفسها : يوجد الإيمان الحقيقي في نمط من السلوك يتيح للمسيحي أن يزيد من مجد الرب . أما الفائدة من هذا السلوك ، فهي تُستنبط من الإرادة الإلّهية الموحى بها مباشرة في التوراة ، أو بشكل غير مباشر في النظام المعد للعالم الذي خلقته هذه الارادة[54] . عليه أن يراقب طهريته[55] ، وخصوصاً بمقارنته حالته مع حالة المصطفين في التوراة ، حالة البطاركة على سبيل المثال . المصطفى وحده الذي يتمتع فعلياً بالـ المؤمن الفعّال[56]، ووحده القادر ـ بموجب انبعاثه وتطهير حياته كلها بفضل الانبعاث ـ على زيادة مجد الرب بأعمال صالحة فعلياً وليس فقط ظاهرياً . منطلقاً من وعيه بأن سلوكه ـ على الأقل في صفته الأساسية ومثاله الثابت ـ يستند إلى قوة[57] تساعده على زيادة مجد الرب ، وبأنه ليس إذن من مشيئة الله فحسب ، بل من تدبيره وتنفيذه[58] ، وهو يبلغ الخير الأسمى الذي ينشده هذا الدين : يقينية الخلاص[59] . أن يكون من الممكن بلوغ ذلك فهذا ما جرى تأكيده في XIII. corII ، 5 ،[60] . بمقدار ما تكون الأعمال الصالحة غير ملائمة إطلاقاً كوسيلة لبلوغ الخلاص ـ يبقى المصطفى نفسه مجرد مخلوق، ويبقى كل ما يقوم به بعيداً جداً عما يتطلبه الله ـ بمقدار ما تبقى هذه الأعمال أمراً لا يستغنى عنه كعلامات اصطفاء[61] . ليست الوسيلة التقنية ، بالتأكيد ، لشراء الخلاص ، بل للتحرر من قلق الخلاص . بهذا المعنى ، يقال ، بالمناسبة ، إنها أعمال لا يستغنى عنها في الخلاص»[62] ، أو أن **بلوغ الخلاص** مرتبط بها[63] .

يعني ذلك عملياً أن الله يقدم المساعدة لمن يساعد نفسه[64] ؛ وأن الكالفينية ، كما قلنا أحياناً ، «تخلق» بنفسها خلاصها الخاص[65] ، أو بشكل أدق ، يقينية خلاصها . ويعني ذلك أيضاً أن عملية الخلق هذه لا يمكن ، كما في الكاثوليكية ، أن تقضي بتوليد الأعمال الحسنة الخاصة

(*) عبارة مقتبسة دون شك من كتاب : **خطاب حول الدين**، لمؤلفه Sckeierwacher.

تباعاً ، بل يعني أنها ينبغي أن تكون الاختبار المنهجي لوعي يجد نفسه ، في كل لحظة ، أمام الخيار : مصطفى أم ملعون ؟ نكون بذلك قد وصلنا إلى نقطة من أبحاثنا هي من النقاط الأكثر أهمية .

إن شكلاً مشابهاً من التفكير، بَلْورته الكنائس والطوائف أو الفرق اللوثرية بوضوح متزايد[66] ، وكان اللوثريون قد اعتبروه ارتداداً إلى «التطهر بالعمل»[67] . ومهما يكن مبرراً احتجاج المتهمين ، على اعتبار موقفهم الاعتقادي مماثلاً للمذهب الكاثوليكي ، فإن هذا الاتهام ، كان من غير شك ، ثابتاً ، بالنظر إلى النتائج العملية المترتبة على مثل هذا الموقف في حياة المسيحي اللوثري العادي اليومية[68] . ربما لأنه لم يوجد قط ، في مجال التقييم الديني للعمل الأخلاقي ، شكل أقوى من الذي قدمته الكالفينية لأتباعها . غير أن ما يعطي ، بشكل حاسم ، لهذا النوع من «الخلاص بالعمل» معناه العملي هو ، بالدرجة الأولى ، التعرف على الخصائص التي تميزه بين شكل السلوك الملائم والحياة اليومية ، لدى مسيحي عادي من مسيحيي القرون الوسطى . كان الكاثوليكي العلماني في العصر الوسيط[69] يعيش عادة «كفاف يومه» ، من الناحية الأخلاقية . وكان، قبل كل شيء ، ينجز ، واعياً ، واجباته التقليدية . وفيما تبقى ، في المقابل ، لم تشكل «أعماله الصالحة» ، بالضرورة ، كلاً متماسكاً ؛ وعلى الأقل ، لم تكن بالضرورة متسلسلة ، بشكل عقلاني ، في **نظام حياتي** . بل بقيت بالأحرى سلسلة أفعال **معزولة**، ينجزها حسب الظروف ، بهدف التحرر من الخطايا الخاصة ، إما بتأثير من الكهنوت ، وإما لكي يدفع ، في أواخر حياته ، نوعاً من القسط لتأمين خلاصه . وكانت الأخلاق الكاثوليكية ، طبعاً ، أخلاق «اليقين» ، غير أن النية من وراء عمل ما هي التي تحدد قيمته ، والعمل هذا حسناً أم سيئاً ، كان يوضع على حساب من ينجزه ، مؤثّراً على مصيره المزدوج ، الديني والدنيوي . تعترف الكنيسة ، بطريقة واقعية جداً ، بأن الإنسان ليس وحدة محددة بعبارات مطلقة الوضوح ، يمكن تقييمها بدقة ، غير أنها تقر بأن حياته الأخلاقية محددة بدوافع متضاربة وأن سلوكه متناقض في الغالب . ومن المعروف أن الكنيسة تتطلب ، فوق ذلك ، كمثال أعلى ، تحولاً جذرياً في الحياة الإنسانية . لكنها ، من ناحية أخرى ، تخفف من هذا التطلب (عن جمهور المؤمنين) بإحدى وسائلها الفعالة جداً نفوذاً وتربية : سر التوبة ، الذي تتطابق وظيفته مع أعمق خصائص الكاثوليكية .

إن «فك سحر» العالم ـ إزالة السحر كتقنية للخلاص[70] ـ لم يكن مدفوعاً بعيداً من جانب الكاثوليكية مثلما كان على يد الطهرية (وقبلها على يد اليهودية) . كان الكاثوليكي [71] يتصرف بغفران كنيسته لكي يعوض عدم كماله . وكان الكاهن ساحراً يصنع معجزة استحالة القربان ، ويمسك بمفاتيح الجنة بين يديه . يمكن الرجوع إليه في التوبة والندامة . إنه ، وهو يدير الأسرار ، يوزع الكفّارات ، والأمل بالنعمة ، واليقين بالعفو ، مؤمّناً بذلك **إفراغ هذا التوتر** المخيف الذي يحكم قدره به على الكالفيني دون تملص ولا تخفيف أبداً . بالنسبة للكالفيني لا مجال لأشكال من المواساة الودية والإنسانية . وليس بإمكانه أبداً أن يأمل ـ على طريقة الكاثوليكي أو حتى اللوثري ـ بتعويض ساعات ضعفه ومجونه بإرادة قوية متنامية . إن رب الكالفينية لا يطلب أعمالاً صالحة

معزولة ، بل حياة ملؤها العمل الصالح مندرجاً في نظام معين[72] . ليست المسألة مسألة الذهاب ـ الاياب الكاثوليكي ، الانساني اصلاً ، بين الخطيئة ، الندم ، التوبة ، والغفران ، ثم الخطيئة مرة أخرى ، ولا مسألة الاستفادة من حياة ، ينظر إليها في جملتها ، بسحب رصيد يمكن تعويضه بتوبات مؤقتة والتكفير عنه بوسائل النعمة الكنسية .

إن الممارسة الأخلاقية السائدة ، مجردة هكذا من فقدانها التصميم والنظام ، كانت تتشكل إذن عبر منهج منطقي مطبّق على مجمل السلوك . وليس من الصدفة أن تكون كلمة المنهجيين «الميتوديين» قد بقيت متعلقة بأتباع النهضة الكبرى من الفكر الطهري في القرن الثامن عشر ، كما أن العبارة المعادلة ، التدقيقيين «البريسيزيين» كانت قد قيلت في أسلافهم الروحيين خلال القرن السابع عشر[73] . ذلك أن تحويلاً جذرياً في معنى الحياة كلها كان ، وحده ، يقضي ، في كل لحظة ، وفي كل عمل[74] ، بتأكيد نتائج النعمة ، وذلك بسحب الإنسان من **حالته الطبيعية** ووضعه في حالة **تسامٍ ديني** .

كانت حياة «القديس» موجهة حصراً نحو نهاية استعلائية : نحو الخلاص . ولهذا السبب تحديداً كانت **معقلنة** كلياً في هذا العالم ، وخاضعة كلياً لهذا الهدف الوحيد : تنمية مجد الله على الأرض . لم ينظر إلى مفهوم تعظيم الله وتبجيله بمثل هذه الصرامة[75] . وحدها الحياة ، التي يوجهها فكر ثابت ، قادرة على إنجاز تخطي **الكيان الطبيعي** . لقد جرت استعادة الكوجيتو الديكارتي ، من قبل الطهريين ، في ذلك الوقت ، من خلال تأويل أخلاقي جديد[76] . تلك العقلنة التي اضفت على التقوى اللوثرية ملامحها النسكية الخاصة ، والتي أسست ، في وقت واحد ، قرابتها الروحية مع الكاثوليكية[77] ، وتعارضها النوعي معها . ومن نافل القول إن الكاثوليكية كانت تشهد ايضاً قضايا مماثلة .

إن النسكية المسيحية ، من غير أي شك ، منظوراً إليها من الخارج ومن الداخل على السواء ، تنطوي على أشياء شديدة التنوع. غير أنها ، في الغرب ، وفي أكثر أشكالها تطوراً ، اتخذت صفة عقلانية كلياً في العصر الوسيط ، وفي العديد من وجوهها ، منذ العصور القديمة . يستند المعنى التاريخي الكبير لحياة الرهبنة في الغرب ، بالتعارض مع الرهبنة الشرقية ، على هذه الحقيقة ، على الأقل في نموذجه العام ، إذا لم يكن في جميع الحالات . وقد كانت ، في مبدئها متحررة ، منذ قانون سان بينوا Saint - Benoit ، من التهرب الاعتباطي من العالم ومن المهارة في تعذيب الذات ، وتضاعف تحررها من ذلك عند كلونيّي (اتباع Cluny) القرنين XI و XII ، وزاد أكثر عند أتباع كنيسة Citeaux (القرن الثاني عشر) ، وبشكل مطلق عند اليسوعيين . وقد تحولت النسكية إلى منهج في السلوك العقلاني ، يهدف إلى تجاوز **الكيان الطبيعي** وإلى سحب الإنسان من سلطة الغرائز ، وتحريره من تبعيته للطبيعة وللعالم ، وذلك بغية استبدال ذلك بالخضوع إلى عظمة الإرادة[78] ، وإخضاع أفعاله لرقابة دائمة ولفحص دقيق وأمين لمدلولها الأخلاقي . وهكذا فإنها موضوعياً تدرب الكاهن ، ليصبح شغيلاً في خدمة مملكة الله ، محققة ، ذاتياً ، خلاص النفس . هذه الرقابة الذاتية **الفعالة** ، التي هي هدف تجارب القديس **إينياس** ، وهي بشكل عام من أسمى فضائل الرهبنة[79] ،

تشكل، من ناحية أخرى، المثال الأعلى العملي عند الطهرية[80]. بأي مقدار من السخرية المرة كانت تقارير استجوابات شهداء الطهرية تُقدَّم في مقابل ثرثرات وتبجحّات الأساقفة النبلاء اللامتناهية وما يماثلها عند عملاء السلطة[81]، مع تحفظ هادىء وبارد من قبل أتباعها؟ نجد فيها ظاهراً هذه الرقابة على الذات، التي تقيِّم، حتى في أيامنا، النموذج المكتمل للجنتلمن الانكليزي أو الأنكلو ـ أميركي[82]. لنترجم ذلك إلى لغتنا[83]: إن النسكية الطهرية، مثل كل أشكال التنسك «العقلاني»، تعمل على جعل الإنسان قادراً، مقابل «الانفعالات»، على توكيد «دوافعه الدائمة»، لا سيما تلك التي ترسخها هذه النسكية في ذهنه. فهي تسعى إلى أن ترسخ فيه «شخصيته» بالمعنى الشكلي والبسيكولوجي للكلمة. على عكس كثير من الأفكار الشائعة حول هذا الموضوع، المقصود هو جعل الإنسان قادراً على أن يعيش حياة نشيطة ومنفتحة؛ المهمة الأكثر إلحاحاً هي: قتل بساطة التمتع الغريزي والعفوي؛ والوسيلة الأكثر فاعلية هي: إدخال النظام إلى أشكال السلوك الفردي. إنها نقاط حاسمة توجد مفصّلة بوضوح في قواعد الكهانة الكاثوليكية[84] كما في مبادىء السلوك الكالفيني[85]. إن القدرة على التوسع الشامل، عند كليهما، تستند على هذا التطور المنهجي للفرد بكامله. فيما يتعلق، بالكالفينية بشكل خاص، ينبغي ملاحظة قابليتها، قياساً على اللوثرية، على تحقيق وجود البروتستانتية ككنيسة مكافحة.

ليس الخلاف بين النسكية الكالفينية ونسكية العصر الوسيط أقل بدهية. إن إلغاء المصالحة الإنجيلية حوَّل النسكية إلى نسكية في الحياة الدنيا. لا لأن الكنيسة الكاثوليكية قد قصرت الحياة «الميتودية» على خلايا الرهبنة، نظرياً وعملياً. فعلى العكس من ذلك، وهذا ما كنا غالباً قد أشرنا إليه، تعلم الكاثوليكية رغم اعتدالها الأخلاقي النسبـي أن حياة من دون أية ميزة أخلاقية منهجية لا يمكنها أن تبلغ أسمى أشكال المثل العليا التي طرحتها، وهذا يصح أيضاً على الحياة الدنيا[86]. إن العالميين، أتباع القديس فرنسيس في عالم الرهبنة، على سبيل المثال، قد شكلوا محاولة مهمة لإدخال النسكية في الحياة اليومية، ونحن نعرف أنها لم تكن المحاولة الوحيدة. صحيح أن أعمالاً مثل «تقليد يسوع المسيح» تبيّن تحديداً، من خلال نفوذها العميق الذي مارسته، كم أن السلوك، الذي وعظت بأتباعه، قد اعتبر أرفع من الحد الأدنى من الأخلاقية الكافية للحياة اليومية. وكذلك، إلى أي حد لم تكن الحياة اليومية مقاسة حسب المعايير التي أقرتها الطهرية. فوق ذلك، تجابه بعض الممارسات الكنسية، لا سيما الغفرانية منها، مواجهة حتمية، التطلعات إلى نسكية منهجية داخل العالم العلماني. لهذا السبب، لم يكن يعتبر استخدام الغفران، في عصر الاصلاح الديني، كهفوة بسيطة، بل نظر إليه كأنه شر الكنيسة الأساسي.

مع ذلك، بقيت الحقيقة المهمة كامنة في أن الراهب هو، بامتياز، الإنسان الوحيد الذي كان يعيش حياة ميتودية بالمعنى الديني للعبارة. ينجم عن ذلك أنه بمقدار ما تسيطر النسكية على الفرد بمقدار ما تطرده من الحياة العملية، ذلك أن الحياة المقدسة خصوصاً تكمن في تخطي الأخلاق الدنيوية[87]. إن لوثر الذي لم يكن أداة تنفيذية لأي قانون من «قوانين التطور»، إنما الذي انطلق من تجارب شخصية جداً، غير متأكد في البداية من نتائجها العملية، ثم مدفوعاً، فيما بعد، بالظروف

السياسية، لوثر هذا استبعد النسكية في البداية، وهذا ما حذت الكالفينية حذوه فيه[88]. عندما اكتشف **سيباستيان فرانك** أن الإصلاح الديني يعني اعتبار كل مسيحي راهباً طيلة حياته، أصاب، في الحقيقة، هذا النمط من التدين في الصميم. فقد أقيم عائق في مواجهة هروب النسكية خارج الحياة العلمانية اليومية؛ إن النماذج الشديدة التقشف والمفرطة في روحانيتها، التي شكلت حتى الآن أفضل ممثلي الكهانة، كانت مرغمة على أن تتابع وتستكمل مثلها العليا النسكية **داخل** حياتهم المهنية.

يحق للكالفينية أن تضيف هنا شيئاً إيجابياً: فكرة **اختبار الإيمان** في الحياة المهنية المدنسة هي أمر ضروري[89]، وهي تمنح بذلك لعدد من الأشخاص المدفوعين نحو الدين توجهاً إيجابياً نحو النسكية. تستبدل الكالفينية، وهي تبني أخلاقها على مذهب الجبرية، أرستقراطية الرهبان الروحية، الذين يضعون أنفسهم فوق هذا العالم، بأرستقراطية روحية - في هذا العالم - من قديسين أعدّهم الله من الأزل[90]. أرستقراطية جديدة كانت مفصولة، بحكم **طبيعتها الثابتة**، عن بقية البشرية الملعونة منذ الأزل، عبر هوة أكثر عمقًا ورعباً بكثير، بفعل اختفائيتها بالذات[91]، من الهوة التي كانت تفصل، في العصر الوسيط، الراهب عما تبقى من البشر. لقد أدخلت إليها كل المشاعر الاجتماعية بقساوة فظة. ينسجم وعي النعمة الإلهية، بالنسبة إلى المصطفين، القديسين عقائدياً، ومن غير أن يتطلب إزاء خطايا الآخرين موقفاً نجدوياً ومتسامحاً قائماً على معرفة ضعفهم، مع موقف حقد واحتقار للذي يعتبرونه عدواً لله، ومحكوماً باللعنة الأبدية[92]. يمكن لهذا الشعور أن يكون من القوة بحيث يؤدي أحياناً إلى نشوء الطوائف والمذاهب. تلك هي، على سبيل المثال، حال الحركات «المستقلة» التي ظهرت في القرن السابع عشر. إذاك ترجح كفة الاعتقاد الراسخ بأن ذلك هو إهانة للرب على الإقرار بشخص لا متجدد داخل «القطيع»، وعلى تركه يشارك في الأسرار المقدسة، بل على تركه، بصفته راعياً، يدير شؤون الطائفة[93]، الأمر الذي يتوافق مع مذهب الكالفينية الأصلي الذي، بموجبه، يتطلب مجد الله من الكنيسة أن تخضع الملعونين للقانون. باختصار، ظهر التصور الدوناتي (نسبة إلى الأسقف دونا) للكنيسة كنتيجة لمذهب الجبرية (حالة الكالفينيين المعمدانيين). إن المطالبة بكنيسة «نقية»، بطائفة مكرسة للذين هم في وضع النعمة، لم تكن دوماً مدفوعة حتى نهايتها المنطقية، أي حتى تكوّن المذاهب. غير أن تعديلات متنوعة في شكل الكنيسة نجمت عن محاولة فصل المسيحيين المتجددين عن غير المتجددين، والمسيحيين المعتمدين في القربان المقدس عن الذين لم يصلوا مرحلة النضج، كما نجمت أيضاً عن محاولة الاحتفاظ بإدارة الكنيسة لأولئك، أو على الأقل تخصيصهم بوضع مميز، وعدم اعتماد غير المبشرين المتجددين[94].

وجدت هذه النسكية في التوراة المعيار الصلب الذي كانت بحاجة أكيدة إليه. من المهم ملاحظة أن المرجعيات الكالفينية المعروفة تضع الوصايا الأخلاقية الموجودة في العهد القديم على مستوى واحد من التقدير مع تلك التي يتضمنها العهد الجديد، لكونها ليست أقل منها أصالة، مع تحفظ، في المقابل، على كونها لا تنطبق فحسب على ظروف العبرانيين التاريخية، أو على أنها لم

تلغ عمداً من جانب المسيح. كان القانون، بالنسبة للمؤمنين، معياراً مثالياً، يستحيل بلوغه كلياً، ولكنه صالح[95]، في حين أن لوثر، على النقيض من ذلك، كان قد مجَّد حرية الانقياد للقانون باعتبار ذلك امتيازاً إلَهياً[96]. يظهر تأثير الحكمة العبرية وحميميتها الخالية من العاطفة مع الله في كل موقف المؤمنين إزاء الوجود، وهو تأثير يتجلى في الكتب الأكثر تداولاً بين الطهريين: **الأمثال** والمزامير. فالصفة **العقلانية**، وإلغاء الجانب الصوفي، وبشكل أعم الجانب الانفعالي من الدين، هي كلها أمور يعزوها سانفورد Sanford إلى تأثير العهد القديم[97]، ومهما يكن من أمر، فقد كانت هذه العقلانية في العهد القديم تقليدوية بشكل أساسي وذات طبيعة برجوازية صغيرة، ولم تكن متصلة فحسب بالعاطفة المؤثرة لدى الأنبياء وفي كثير من المزامير، بل متصلة أيضاً بعناصر[98] كانت قد استُخدمت، في العصر الوسيط، كسند لتطور العواطف الدينية خصوصاً. إن الطبيعة الخاصة بالكالفينية، لا سيما الطبيعة النسكية، هي التي دفعت بها، في التحليل الأخير، إلى أن تختار وتستوعب عناصر التقوى الموجودة في العهد القديم، والتي تعتبر الأكثر تلاؤماً معها.

إن تنظيم السلوك الأخلاقي، وهو ما تشترك به النسكية البروتستانتية الكالفينية وحياة الرهبنة الكاثوليكية ذات الأشكال العقلانية، يتجلى، بطريقة سطحية جداً، في تمسك الطهري «الحي الضمير» بالرقابة الدائمة التي يمارسها على خلاصه[99]. كما أن التداول بالكتب الدينية، التي تتضمن قائمة منظمة بالخطايا والإغواءات وأشكال التقرب من الغفران، هو أمر مشترك بين الحلقات اللوثرية الأكثر حماسا[100] وبين الكاثوليكية الحديثة، وذلك تحت تأثير اليسوعية خصوصاً (لا سيما في فرنسا). ولكن، في حين أن هذا التداول يستهدف القيام باعتراف كامل وتأمين سلطة كاملة للكاهن على المسيحي أو (لا سيما) على المرأة المسيحية، فإن اللوثري يستخدمه «لجس النبض». لقد جرى التنويه بذلك من قبل جميع اللاهوتيين والأخلاقيين، وهنا أيضاً، يقدم بنجامين فرانكلين مثلاً كلاسيكياً على ذلك، مع حساب كل تقدم يحرزه في مختلف الفضائل التي يتمتع بها، وذلك بواسطة جداول إحصائية[101]. من ناحية أخرى، تنحدر الصورة القروسطية (بل القديمة) عن الحساب الرباني، عند بانيان Bunyan، بفعل حسّ مميز غير سليم، حين يقارن هذا علاقة مرتكب الخطيئة بالله مع علاقة الزبون بالحانوتي: فالذي يرزح تحت عبء الدين بإمكانه أن يسدد قيمة الفوائد المتراكمة إلا أنه لا يتوصل أبداً إلى التحرر من الدين الأساسي[102].

وكما يراقب الطهري من الأجيال اللاحقة سلوكه الخاص، فهو يراقب سلوك الله، الذي توجد بصماته واضحة في كل تفاصيل حياته. وخلافاً لمذهب كالفن الأصلي، فهو يعرف دوماً لماذا كان الرب يأخذ هذه الوضعية أو تلك. وهكذا فإن تقديس الحياة يصل في ذلك إلى أن يتخذ صفة استثمار تجاري[103]. والطريقة التي راح كالفن، على العكس من لوثر، يرغم المؤمنين على اتباعها، هي عبارة عن تنصير الوجود بأكمله. ومن أجل فهم تأثير الكالفينية جيداً، ينبغي ألا يغيب عن النظر كم كانت هذه الطريقة حاسمة في تأثيرها على الحياة العملية. من جهة، نستنتج تحديداً أن هذا العنصر وحده كان قادراً على ممارسة مثل هذا التأثير، ومن جهة أخرى، يمكن لمعتقدات متنوعة أن تؤثر في الاتجاه ذاته، شريطة أن تكون دوافعها الأخلاقية متشابهة حول هذه النقطة

الحاسمة: حول مذهب الاختبار.

لم نـأخذ حتى الآن بعين الاعتبار سوى الكالفينية. وقد افترضنا في ذلك أن مذهب الجبرية يشكِّل الخلفية العقدية في الأخلاق الطهرية، بمعنى السلوك الأخلاقي المعقلن منهجياً. ذلك أن تأثير هذا المعتقد قد تخطى، في الواقع، وبشكل واسع، دائرة هذه المجموعات الدينية التي تمسكت، على كل الأصعدة، تمسكاً دقيقاً بالمبادىء الكالفينية أي دائرة الكالفينيين. ولم يكن هذا التأثير موجوداً في **إعلان سافوي المستقل** عام 1658، وفي **الإعتراف المعمداني** لهانسرد كنولليس عام 1689 فحسب، بل كان موجوداً أيضاً داخل الميتودية. وبالرغم من أن جون ويسلي، منظم هذه الحركة الكبيرة، كان يؤمن بشمولية العفو، فإن أحد أهم محرضي الجيل الأول من الميتودية، ومفكّرها الأكثر تماسكاً منطقياً، وايتفليد Whitefield، قد اعتنق هذا المذهب، وكذلك حلقة المؤمنين «بتخصصية الخلاص» المجتمعين حول الليدي هانتنغتون Huntington التي لعبت، في فترة معينة، دوراً بارزاً. إنه مذهب شديد التماسك دعَّـم لدى أنصار «الحياة الطاهرة» المكافحين، في تلك الفترة من القرن السابع عشر، إيمانهم بأنهم أداة الرب والعامل التنفيذي عند جلالته[104]. إن هذا المذهب هو أيضاً الذي حال دون انهيار سابق لأوانه في بحث نفعي خالص عن التطهر بالأعمال في هذه الحياة الدنيا، وهو بحث لم يكن في وسعه أبداً تبرير تضحيات هائلة في سبيل أهداف مثالية لاعقلانية.

هذا الدمج بين الإيمان بمعايير ذات قيمة مطلقة وبين الحتمية الأكثر كلية والتسامي الرباني التام، كان يشكِّل، على طريقته، إبداعاً خلاقاً. وقد كان في الوقت ذاته، في أساسه، أكثر «حداثة» بكثير من المذهب الأقل قساوة، الذي يتوجه أكثر إلى المشاعر، والذي يُخضع الله للقانون الأخلاقي. غير أن فكرة الاختبار هذه عادت إلى الظهور بشكل ثابت. وقد فرض معناها العملي، كقاعدة بسيكولوجية للأخلاقية المنهجية، أن ينظر إليه «صافياً» داخل مذهب الجبرية. ينبغي إذن الانطلاق من شكلها الأكثر تماسكاً منطقياً، لأننا سنجـد بشكل دائم هذه الفكرة لدى كل المذاهب والطوائف التي سندرسها، باعتبارها، أي الفكرة، ترسيمة الربط بين الإيمان والسلوك. فالتأثير الذي راحت تتركه داخل البروتستانتية، على السلوك النسكي لدى المؤمنين الأوائل، قد شكل النقيضة المبدئية الأكثر عمقاً للعجز الأخلاقي (النسبي) عند اللوثرية. أما الخلاص الذي يمكن استعادته دوماً بالتوبة والندم فلا ينطوي، في ذاته، على أي تحريض على ما هو، في نظرنا، أهم ثمار البروتستانتية النسكية: التشكيل المنهجي والعقلاني للحياة الأخلاقية برمتها[105].

لقد ترك الإيمان اللوثري، بالتالي، حيوية الفعل الغريزي العفوية، والشعور الساذج في منأى عن أي تأثير. في حين غاب غياباً تاماً مثير الرقابة الذاتية الثابتة، وضبط الحياة الشخصية المنهجي الذي يتطلبه المذهب الكالفيني الغامض. إن في وسع موهبة دينية، على غرار لوثر، أن تعيش، من غير انزعاج، في جو الحرية والانفتاح هذا على العالم، طالما تتيح لها قوة اندفاعها ذلك، من غير أن تخاطر في الوقوع مرة جديدة في **الكيان الطبيعي**. هذا الشكل من التقوى الحساسة، البسيطة والانفعالية، التي تشكل حلة الكاهن، لدى العديد من كبار اللوثريين، ـ وكذلك أخلاقيتهم الحرة

والعفوية ـ يجد ما يوازيه في الطهرية الأصلية، ويجده خصوصاً في الأنكليكانية المجاملة، لدى أناس من أمثال هوكر Hooker ، شيللنغوورت Chillingsworth . . . إلخ. لكن الأكيد، بالنسبة للّوثري في كل وقت، حتى للمتحمس، أن الارتفاع فوق **الكيان الطبيعي** ليس سوى أمر مؤقت، يستمر استمرار تأثير معتقد معين أو عظة ما.

أما المعاصرون، فهنالك في نظرهم اختلاف شديد، في ظل السلوك الأخلاقي، بين الدروس الإصلاحية وتلك التي كان يلقيها الأمراء اللوثريون المنغمسون غالباً في السكر والعادات الفظة[106]. ومن المعروف، من جهة أخرى، كم كان الكاهن اللوثري مضطرباً، مع توكيده الإيمان وحده، إزاء الحركة النسكية المعمدانية، ذلك أن المزايا النموذجية التي ينعت بها الألمان: بوهيمياً، طبيعياً، تتناقض بحدة ـ في أيامنا أيضاً وحتى في مظاهر الأشخاص الخارجية، مع هذا التدمير الجذري الذي يلحق بعفوية **الكيان الطبيعي** الخاص بالمناخ الأنكلو ـ أميركي. الألماني مشوش لأنه يحكم على ذلك بضيق الأفق وغياب الحرية والضغط الداخلي. مصدر هذا التعارض في السلوكات يكمن أساساً في كون النسكية اللوثرية تؤثر في الحياة بدرجة أقل من تأثير النسكية الكالفينية فيها. ينقص اللوثرية تحديداً، بفعل مذهبها الخاص المتعلق بالخلاص، التحريك البسيكولوجي الذي لا يستغنى عنه في منهجة السلوك والذي يرغم على عقلنة منهجية للوجود.

هذا التحريك، وهو شرط الطبيعة النسكية في الدين، يمكن، من دون أي شك، أن ينجم عن دوافع دينية متعددة، كما سنرى فيما بعد. وليس المذهب الكالفيني سوى أحد هذه الاحتمالات. لقد تيقّنّا أن هذا المذهب قد أثبت، ليس فقط تماسكاً مميزاً، بل فاعلية بسيكولوجية مميزة أيضاً[107]. وبالمقارنة، ظهرت الحركات النسكية غير الكالفينية، من زاوية الحوافز الدينية الصرف، بمثابة **إضعاف** لتماسك الكالفينية الداخلي.

خلال مجرى التطور التاريخي الحقيقي بالذات، لم تعرض الأشياء بمجملها على هذه الصورة: كان الشكل الكالفيني من النسكية إما مقلداً من قبل الحركات الأخرى المشابهة، وإما مستخدماً من جانبها، كمصدر إلهام، أو نقطة مقارنة في تطور مبادئها الخاصة التي تتجاوز الكالفينية، أو تبتعد عنها. وهنا، حيث ظهرت، بفضل قواعد عَقدية مختلفة، نتائج نسكية متماثلة، إنما كان ذلك بفعل تنظيم الكنيسة. علينا أن نتحدث عن ذلك من زوايا أخرى[108].

[ب. التقَوية].

إن مذهب الجبرية هو، تاريخياً، على أي حال، نقطة انطلاق الحركة النسكية المسماة عادة «تقوية». طالما أن هذه الأخيرة استمرت داخل الكنيسة اللوثرية، فإنه يكاد يكون مستحيلاً وضع حد دقيق بين الكالفينيين التقويين وغير التقويين[109]. ويكاد كل ممثلي الطهرية المهمِّين يُعتبرون، بالمناسبة، في عداد التقويين. ومن المشروع أيضاً اعتبار مجمل العلاقات بين فكرة الجبرية وفكرة الاختبار قائماً على البحث عن طريقة للحصول على الخلاص الذاتي الأكيد كما جرى وصفه آنفاً، كاستكمال تقوي لمذهب الكالفينية الحقيقي. وقد ترافق ظهور التجديدات النسكية داخل الطوائف

اللوثرية (في هولندا تحديداً) مع انبعاث مذهب الجبرية الذي تعرض للسقوط المؤقت في النسيان أو للضعف. ولهذا السبب لم تستخدم عبارة التقوية عادة فيما يتعلق بانكلترا[110].

غير أن التقوية اللوثرية في (هولندا ومنطقة الرين السفلى) كانت تمثِّل قبل كل شيء مجرد نمو واضطراد للنسكية اللوثرية، كما كانت الحال، على سبيل المثال، عند تدينية بايلي Bailey. فالممارسة التقوية العملية هي غرض الإلحاح الحاسم الذي دفعته الأرثوذكسية الاعتقادية إلى المقام الثاني، وقد صادف أيضاً أن اعتبرت هذه الممارسة العملية (Praxis) محايدة. وبالمناسبة يمكن أن تعتبر الأشياء المقدرة منذ الأزل عرضة للأخطاء الاعتقادية، وعرضة أيضاً للخطايا الأخرى. وتفيد التجربة أنه لا شيء يحول دون أن تنضج ثمار الإيمان الأكثر جلاء عند المسيحيين الجاهلين جهلاً مطلقاً لاهوت المدارس، في حين أن المعرفة اللاهوتية الصافية والبسيطة لا تشكل أبداً ضمانة لاختبار الإيمان من خلال السلوك[111].

لا يمكن للاصطفاء، في أية حال، أن يكون مثبتاً بالمعرفة اللاهوتية[112]. ولهذا السبب فإن التقوية، في تشككها الكبير بكنيسة اللاهوتيين[113] التي استمرت تنتمي إليها رسمياً (يتعلق الأمر هنا بإحدى خصائصها)، كانت قد بدأت بتجميع المؤمنين **بالتقوية العملية** في «جمعيات سرية» بعيداً عن العالم[114]. كانت التقوية تريد أن تجعل الكنيسة غير المرئية من قبل المصطفين مرئية في الحياة الدنيا. ومن دون الوصول إلى تشكيل طائفة أو فرقة مستقلة، راح أعضاء التقوية يحاولون، داخل هذه الطائفة، أن يعيشوا حياة بعيدة عن الإغواءات الدنيوية وموجهة بكل تفاصيلها بإرادة الله. وراحوا يقترحون الحصول، بهذه الطريقة، على يقين تجددهم الخاص، بفضل المؤشرات الخارجية التي تتجلى في سلوكهم اليومي. وهكذا رغبت كهانة المؤمنين الحقيقيين في أن تتذوق، في الحياة الدنيا أولاً، وعن طريق نسكية نامية، التوحد مع الله بكل نعيمِه ـ وهو شعور يمكن أن يوجد في كل تقوية حقيقية.

كان لهذا التطلع الأخير قرابة صحيحة مع **التوحد الصوفي** اللوثري وكان يؤدي عادة إلى تكثيف الجانب العاطفي من الدين أكثر مما كانت العادة في المسيحية اللوثرية المتوسطة. يمكن القول، في الواقع، ومن وجهة نظرنا، إن هذا هو المعيار الأساسي «للتقوية» التي تطورت داخل الكنيسة اللوثرية. ذلك أن هذا العنصر العاطفي ـ الغريب في الأصل عن الشمولية غياباً كلياً، إنما القريب، في المقابل، من بعض أشكال التدين القروسطي ـ كان يقود عملياً إلى الرغبة في التمتع بالنعيم الأبدي بدءاً من الحياة الدنيا، بدل خوض كفاح نسكي بهدف الحصول عليه في الحياة الآخرة. وكان يمكن للعاطفة أن تصير من القوة بحيث تجعل التدين ذا طبيعة هستيرية واضحة ـ يعرف طب الأعصاب من ذلك حالات عديدة ـ وذلك من خلال هذا التناوب في هذه الحالات نصف الواعية من النشوة الدينية المتبوعة بحالات من الخفقان العصبي الذي يُرى وكأنه «تخل» عن الله. إن هذا هو نتيجة مباشرة مناقضة للنظام البسيط والصارم، الذي تفرضه على المؤمن، حياة القداسة المنهجية في الطهرية. ينجم عن ذلك إضعاف «الكوابت» التي تحمي الأنا العقلانية في الكالفينية ضد «حالاتها العاطفية»[115]. وكذلك فإن النفي الكالفيني للخليقة، منظوراً إليه في مظهره

العاطفي الانفعالي ـ الشعور مثلاً بكون الإنسان دودة أرضية ـ يمكن أن يؤدي إلى شلل الطاقة في الحياة المهنية[116]. بالتعارض مع الميول الحقيقية للكالفينية العقلانية، يخشى أن يتحول مذهب الجبرية بالذات إلى حتمية حين يصبح موضوعاً لتملك عاطفي[117]. وأخيراً، فإن الرغبة في فصل المصطفين عن العالم يمكن أن تؤدي، من خلال تركيز عاطفي مدعوم، إلى نوع من الحياة الجماعية الرهبنية ذات الطبيعة نصف الشيوعية، بالطريقة التي لم تكفّ التقوية عن إيجادها في الكنيسة اللوثرية[118].

غير أنه بمقدار ما بقي هذا التأثير الأقصى ، المشروط تحديداً بهذا التكثيف العاطفي ، غير معروف ، بمقدار ما ظلت التقوية اللوثرية تجهد نفسها إذن لكي تحقق الخلاص في الحياة الزمنية ، وانحصر التأثير العملي للمبادىء التقوية في رقابة نسكية أكثر دقة وصرامة على السلوك المهني ، وفي تعزيز الأخلاق المهنية ؛ بحيث إن «المحترمية» الزمنية التي ينشدها اللوثري ، الذي ينتمي إلى النمط الشائع ، اعتبرت ، من قبل التقويين «الرفيعين» ، بمثابة مسيحية من الدرجة الثانية . كانت ارستقراطية المصطفين الدينية ، المتجلية في التقويات الكالفينية تنتظم طوعاً في جمعيات سرية داخل الكنيسة ، بمقدار ما كان ينظر إليها بجدية . هذا ما حصل في هولندا . في المقابل أدى ذلك ، في الطهرية الانكليزية ، من جهة ، إلى تمايز شكلي في التنظيم الكنسي بين مسيحيين فاعلين ومسيحيين سلبيين ، وأدى من جهة أخرى ، وهذا ما بيّناه آنفاً، إلى تكوين الطوائف والمذاهب .

إن تطور التقوية الألمانية التي نمت انطلاقاً من الأرضية اللوثرية والتي ارتبطت بها أسماء سبينر Spener ، فرانك Francke وزينزندورف Zinzendorf ، وإن أبعدنا عن مذهب الجبرية ، فهو لا يضعنا خارج دائرة تأثير الأفكار ، التي كان هذا المعتقد تتويجاً منطقياً لها . يشهد سبينر نفسه على أنه تأثر بتقوية انكلترا ـ البلاد المنخفضة ، الأمر الذي يفسر ، على سبيل المثال ، أن بايلي Bailey ، كان مقروءاً في جمعياته السرية الأولى[119].

ليست هذه التقوية على كل حال ، من وجهة نظرنا ، سوى دليل تأثير مارسه أسلوب حياة مثقف ومراقب منهجياً أي أسلوب نسكي ، في حقل التدين غير الكالفيني[120] . غير أنه كان على اللوثرية بالضرورة أن تحس بهذه النسكية العقلانية كجسم غريب ، وكان النقص في تماسك المذهب التقوي الألماني وليد الصعوبات المتزايدة التي نجمت عن ذلك . ولكي يؤسس لسلوك ديني منهجي ، راح سبينر يمزج الأفكار اللوثرية مع المذهب الكالفيني المتعلق بالأعمال الصالحة في ذاتها ، المنفّذة «لأجل مجد الرب»[121]. وقد اعتقد أيضاً ، وهذا ما كان له تأثير كالفيني ، بامكانية توصل المصطفين إلى درجة نسبية من الكمال المسيحي[122] . إلا أنه كان لا يفتقر ، تحديداً لغير التماسك النظري . ولقد حاول سبينر المتأثر بالصوفيين[123] محاولة مشوشة ، إنما لوثرية ، أن يصف ، لا أن يبني ، النمط المنهجي من السلوك المسيحي ، السلوك الأساسي لشكل تقويته إنه لم يستنتج الخلاص الأكيد من التطهر ، بل اختار ، بديلاً عن فكرة الاختبار ، الارتباط الضعيف بالايمان الذي تحدثنا عنه آنفاً[124].

من ناحية أخرى ، بمقدار ما حافظ العنصر العقلاني النسكي في التقوية على تفوقه على الجانب العاطفي ، حافظت على موقعها الأفكار التي تعتبر أساسية من وجهة نظرنا ، وهي :

1 ـ إن حمل الطهارة الشخصية إلى درجة من اليقين والكمال أكثر ارتفاعاً، في ظل رقابة القانون، هو مؤشر على الخلاص[125].

2 ـ ممارسة العناية الالهية فعلها من خلال أولئك الذين يتمتعون بحالة معينة من الكمال، ذلك أن الله يشير عليهم بذلك ، إذا ثابروا بصبر ، **وتفكروا بمنهجية**[126] . والتفرغ لمهنة ما هو أيضاً ، في نظر أ. هـ. فرانك الوسيلة النسكية بامتياز[127] ؛ ومن المسلم به ، في نظره ، وفي نظر الطهريين ، أن الله ذاته بارك عبيده من خلال النجاح في أعمالهم .

صاغت التقوية أفكاراً مماثلة ، في الأساسي منها ، للأفكار الكالفينية وذلك بهدف استبدال «الأمر المزدوج» ، مع أنها أفكار مخففة كتلك التي تتناول ارستقراطية المصطفين[128] ، بالنعمة الالهية الخاصة ، مع كل النتائج البسيكولوجية المترتبة التي أشرنا إليها أعلاه . وإلى هذه النتائج تنتمي النزعة التمامية[129] Terminisme التي ينسبها خصومها (خطأ) إلى التقوية. إذا افترضت التقوية أن الله قد منَّ بنعمته على الجميع فإن ذلك يحصل للفرد إما مرة واحدة ، في لحظة معينة من حياته ، وإما مرة أخيرة في لحظة غير محددة[130] . لم تكن تعميمية الخلاص ابدأ من قبيل المساعدة للذي تفوته هذه الفرصة : فهو في وضع الذين تركهم الله جانباً حسب المذهب الكالفيني . وقريباً من هذه النظرية هنالك الفكرة الواسعة الانتشار ـ يمكن القول أيضاً المسيطرة ـ في التقوية ، الفكرة التي استنبطها فرانك ، على سبيل المثال ، من تجربته الشخصية ، والتي بموجبها لا يمكن للنعمة أن «تحدث مفاجأة» إلا في ظروف خاصة جداً ، أي بعد تجربة أولية في الخطيئة والندامة[131] . بما أن كل فرد لا يتمتع بالضرورة ، حسب آراء التقويين ، بالأوضاع المناسبة لخوض مثل هذه التجربة ، فإن الذين لا يتوصلون إلى ذلك يظهرون في نظر المتجددين ، رغم اللجوء إلى المناهج النسكية المطلوبة، مسيحيين سلبيين. من ناحية أخرى، ومع الأخذ بالاعتبار إيجاد منهج أو طريقة في الندامة ، فإن الحصول على النعمة الإلهية يصبح أيضاً، في الواقع ، غرض نشاط إنساني عقلاني .

لقد زرعت شكوك حول الاعتراف الخاص، إن لم يكن من قبل جميع التقويين (فرانك ، من جانبه ، كان مستثنى من ذلك)، فعلى الأقل من قبل عدد منهم ، هذا ما تؤكده المسائل التي يصوغها القساوسة خصوصاً والتي تعود دوماً إلى سبينر . إنها شكوك ناجمة عن ارستقراطية النعمة ، وهي تسهم في تلغيم الاعتراف الشخصي في اللوثرية ذاتها . ما يظهر في السلوك من آثار النعمة الناجمة عن الندامة يشكِّل المعيار الضروري للإقرار بالغفران . ومن هنا استحالة الاكتفاء بمجرد **الندامة** للحصول عليه[132] .

مع أن زنزندورف Zinzendorf بقي متردداً ازاء تهجمات الأرثوذكسية ، فقد كان الحكم الذي اتخذه حول موقفه الديني يميل دائماً نحو فكرة الاصطفاء . فضلاً عن ذلك ، من الصحيح أن وجهة

النظر الايديولوجية ، التي يحملها هذا «المتدين الهاوي» المعروف ، حول النقاط المهمة في نظرنا ، تبدو لنا صعبة على الصياغة صياغة واضحة[133] . وقد قدم نفسه في أكثر من مرة كممثل «لاتجاه بولس - لوثر»، متعارضاً في ذلك مع «الاتجاه التقوي اليعقوبي» مع تمسكه بالقانون . غير أن الجمعية السرية التي شكلها الأخوة [المورافيون] والتي وجهها وشجعها زنزندورف ،رغم تأكيد لوثريته المتكـرر[134] ، تبنت عملياً ، منذ بروتوكول 12 /8/ 1729 ، وجهة نظر تتطابق ، على أكثر من صعيد ، مع وجهة نظر أرستقراطية المصطفين الكالفينية[135] . كان الموقف الشهير المتعلق باسناد العهد الجديد إلى المسيح ، وهو ما حصل في 12 /11/ 1741، هو التعبير الشكلي عن موقف مماثل . بالإضافة إلى ذلك ، تبنّت المورافية والكالفينية منذ البداية ، وبشكل أساسي ، أخلاقاً للوظائف . وقد عبر زنزندورف ، بطريقة طهرية خالصة ، أمام جون وسلي J. Wesley ، عن الفكرة التالية :

هل يمكن أن يكون المؤمن المستقيم عاجزاً دوماً عن أن يعرف ، من تلقاء نفسه ، خلاصه ؟ الآخرون لا ينقصهم أن يتبينوا ذلك من سلوكه[136] .

من ناحية أخرى ، يحتل العنصر العاطفي موقعاً أساسياً في تقوية هرنهوت Hernhut الخصوصية . كان زنزندورف ذاته ، بشكل خاص ، يعمل بشكل دائم على مواجهة الميل إلى التطهر النسكي على طريقة الطهريين[137] ، وعلى تعديل التطهر بالعمل ، وتحويله في الاتجاه اللوثري[138] . وهكذا تطورت ، كنتيجة لرفض الجمعيات السرية ورفض المحافظة على ممارسة الاعتراف ، نزعة استقلالية ذات طبيعة لوثرية بشكل أساسي ازاء تناول القربان . إضافة إلى ذلك ، يتعارض المبدأ الخاص بزنزندورف ، الذي يرى في سذاجة الشعور الديني مؤشراً على أصالته (رمي القرعة ، على سبيل المثال ، كوسيلة لتبيان إرادة الله)، تعارضاً عميقاً مع عقلانية السلوك . داخل الحقل الذي يمارس فيه زنزندورف تأثيره[139] ، كانت تهيمن على العموم العناصر العاطفية والمضادة للعقلانية في ديانة الأخوة المورافيين ، أكثر من هيمنتها في سائر فروع التقوية[140] . فالعلاقة بين الخلقية ومغفرة الخطايا هي على نفس المستوى من الضعف في فكرة الأخوية عند سبانجنبرغ Spangenberg[141] وفي اللوثرية عموماً . والرفض ، الذي به يواجه زنزندورف البحث المنهجي عن الكمال ، يتطابق - هنا كما في أي موقع آخر - مع مثاله الأعلى السعادوي الذي يريد أن يثبت للناس عاطفياً سعادة الحياة الدنيا[142] (ويسميهـا الغبطة) بدل أن يمضي بهم ، عن طريق عمل عقلاني ، إلى التأكد من ذلك في سبيل الحياة الآخرة[143] .

من ناحية أخرى ، بقيت حية عند المورافيين الفكرة القائلة بأن أهمية الأخوية تكمن ، على عكس كنائس أخرى ، في حياة مسيحية نشطة ، في مثال أعلى تبشيري ، وكذلك - وهذا ما له علاقة بذاك - في العمل الوظيفي المهني[144] . نضيف أن العقلنة العملية للحياة ، ارتباطاً بالمنفعة ، هي أيضاً عنصر أساسي في فلسفة زنزندورف[145] . وتنجم هذه العقلنة ، في نظره وفي نظر غيره من التقويين ، من جهة ، عن الكره الشديد للتأملات الفلسفية المعتبرة خطيرة على الإيمان ، وعما يقابل ذلك من تفضيل للمعرفة التجريبية[146] ، ومن جهة ثانية ، عن حسّ سليم

فطن من جانب مبشر محترف . فقد كانت الأخوية في آن واحد مركزاً للتبشير ومشروعاً تجارياً . وكانت ، بذلك ، تقود أعضاءها على طريق النسكية الزمنية فتستعلم بداية عن «المهام» الواجب تنفيذها ، تمهيداً لانجازها بهدوء ومنهجية . غير أن عقبة أخرى تبرز ، وهي تمجيد نعمة **الفقر** الرسولية عند «الحواريين» الذين اختارهم الله اختياراً جبرياً[147] ، وهو تمجيد ينجم عن نمط الحياة التبشيرية لدى الرسل . تشكل هذه العقبة ، في الواقع ، عودة جزئية إلى **المصالحة الانجيلية** . إن صياغة أخلاق مهنية عقلانية ، على الطريقة الكالفينية ، كانت ، ولا شك ، أمراً متأخراً ، غير أنها لم تكن أبداً أمراً مستحيلاً ، وهذا ما يبيِّنه تطور الحركة المعمدانية . فوق ذلك ، كانت هذه الأخلاق ، على الصعيد الذاتي ، مهيأة بنشاط بواسطة فكرة العمل المنجز هكذا وببساطة «حبا بالمهنة» .

إذا نظرنا إلى التقوية الألمانية من وجهة النظر التي تعنينا ، نكون ملزمين بتسجيل بعض التردد وبعض التشكيك في أساس نسكيتها الديني . مقارنة مع تماسك الكالفينية الحديدي ، فهنا تكمن أسباب الضعف الملحوظ الناجم ، من جهة عن التأثيرات اللوثرية ، ومن جهة ثانية ، عن طبيعة التدين العاطفية . والحقيقة أن النظرة الأحادية هي التي ترى في هذا الجانب العاطفي الصفة المميزة للتقوية في مواجهة اللوثرية[148] . غير أن عقلنة الوجود ينبغي أن تكون ، بالضرورة ، أقل قوة بكثير مما هي عليه في الكالفينية ، لأن هذا الضغط الداخلي الناجم عن الانشغال بالخلاص الذي ينبغي تحقيقه دونما توقف ، والذي يعتبر ضمانة المستقبل الأبدي ، هذا الضغط يحيل إلى الحاضر . إن اليقين الشخصي ، الذي يسعى المؤمن بالجبرية للحصول عليه ولتجديده ، من غير تهاون ، من خلال عمل مهني متوج بالنجاح ، يخلي مكانه للخشوع والتواضع ونكران الذات[149] . هذه القيم هي ، في جزء منها ، نتيجة الاثارة العاطفية الموجهة حصراً نحو التجربة الروحية ؛ وفي جزء آخر نتيجة البناء اللوثري للاعتراف الذي غالباً ما كان ينظر إليه من جانب التقوية ، وهذا صحيح ،بكثير من الريبة والحذر، والذي ظل مقبولاً في آخر المطاف[150] . يتجلى في كل ذلك هذا البحث اللوثري خصوصا عن الخلاص ؛ والمهم بالنسبة إلى هذا البحث هو «غفران الخطايا» وليس «التطهر» العملي . بديلاً عن التطلع العقلاني إلى يقين الحصول والمحافظة على السعادة لاحقاً في الحياة الآخرة ، نجد هنا الحاجة إلى الاحساس الراهن (في الحياة الدنيا) بالمصالحة وبالتوحد مع الله . ولكن ما يحصل بمعنى ما ، في مجال الحياة الدينية ، وعلى صعيد الحياة الاقتصادية هو أن النزوع إلى التمتع بالحاضر يتعارض مع تنظيم عقلاني «للاقتصاد» ، ارتباطاً بتقديرات مستقبلية مسبقة .

من البديهي إذن أنَّ توجُّه الحاجات الدينية نحو الاكتفاء الداخلي ، العاطفي والراهن ، يوسم بسمة سلبية كل تعليل من شأنه أن يؤدي إلى عقلنة **الفعل** في الحياة الدنيا ، في حين أن الكالفينيين ، في تطلبهم لتوكيد الخلاص ، واهتمامهم الحصري بالحياة الآخرة ، إنما يوسمونه بسمة ايجابية . هذا الموقف الديني هو أكثر تلاؤماً بكثير مع تأثر السلوك تأثراً منهجياً بإيمان اللوثريين الأرثوذكسيين التقليدوي ، وهم المتعلقون تعلقاً حرفياً بالأسرار الإلهية . تطورت

التقوية ، على العموم ، عند فرانك وسبينر ، في اتجاه التشديد الدائم والمتزايد على طبيعتها العاطفية . غير أن ذلك لم يكن أبداً تعبيراً عن قانون ملازم لتطورها . كان ذلك ينجم عن الاختلاف بين وسط ديني (واجتماعي) وآخر حيث نشأ القادة الأساسيون . ليس في وسعنا هنا أن ندخل في هذه الاعتبارات ، ولا أن نناقش كيف أثرت خصوصيات التقوية الألمانية على وجودها الاجتماعي والجغرافي[151] . من المهم أن نتذكر ، مرة أخرى أيضاً ، أن هذه التقوية تتمايز بتحولات طفيفة جداً ، قياساً على السلوك الديني لدى الطهريين «القديسين» . إذا أردنا أن نستخلص ، بشكل مؤقت على الأقل ، نتيجة عملية من الاختلاف المثبت ، فإن بإمكاننا القول إن الفضائل التي طورتها التقوية هي بالأحرى فضائل الموظف والمستخدم والشغيل والعامل المنزلي «الأوفياء» جميعاً لشغلهم[152] ، وهي أيضاً فضائل رب العمل ذي المشاعر الأبوية والتسامح الورع الرضي (على طريقة زنزندورف) . ومن خلال المقارنة ، تظهر لدى الكالفينية الحاجة إلى الشرعوية القاسية لدى المقاول الرأسمالي البرجوازي[153] . وأخيراً فإن التقوية العاطفية الصرف ، كما أشار إلى ذلك ريتشل Ritschl[154] ، هي سلوك صبياني ورع «للطبقات العاطلة عن العمل» . مهما يكن هذا الوصف شاملاً ، فهو يذكّر ، مع ذلك حتى في أيامنا أيضاً ، ببعض خصوصيات (بما في ذلك الوجه الاقتصادي) الشعوب التي خضعت لتأثير هذين التيارين من تيارات النسكية .

[ج . الميتودية Le méthodisme]

إن الميتودية ، هذه الحركة الأنكلو- أميركية التي تقابل التقوية الأوروبية ، تتميز ، هي أيضاً ، بالترابط بين تدين عاطفي - ذي نمط نسكي أيضاً - وبين لا مبالاة متزايدة من قبلها حيال الأسس المعتقدية للكالفينية ، بل رفضها هذه الأسس[155] . يشير إسمها إلى الميزة التي يتمتع بها معتنقوها ، والتي تدهش المعاصرين ، ونعني بها الطبيعة المنهجية «الميتودية» للسلوك في سبيل الخلاص الأكيد . ذلك أن الخلاص موجود ، هنا أيضاً ، ومن البداية ، في صميم التطلعات الدينية ، وهو مستمر فيها. ورغم الاختلافات ، فإن قرابة أكيدة مع بعض اتجاهات التقوية الألمانية[156] ظهرت ، بشكل خاص ، في كون المنهج كان قد استُخدم بالدرجة الأولى من أجل إحداث التأثير العاطفي في عملية «الهداية» . هذه الأهمية التي تعزى إلى الشعور ، والتي أيقظتها ، لدى جون ويسلي ، التأثيرات اللوثرية والمورافية ، دفعت الميتودية ، التي وضعت مهمتها ورسالتها منذ البداية بين الجماهير ، إلى تبني صفة **عاطفية** جداً ، لا سيما في أميركا . فكانت التوبة تؤدي ، في بعض الظروف ، إلى أكثر أشكال النشوة ذهولاً ، وفي أميركا ، مع إيثار خاص لأن يتحقق ذلك علانية ، إلى «رصيف الألم» . وهذا ما يقود إلى الاعتقاد بأن الحصول على الخلاص هو أمر في غير محله ، وإلى الوعي وعياً مباشراً ، انطلاقاً من ذلك ، بالنعمة الالهية وبالغفران .

انطلاقاً من ذلك دخل هذا التدين العاطفي في ارتباط خاص - لا يخلو من كثير من الصعوبات الداخلية الكبيرة - مع الأخلاق النسكية التي وصمتها الطهرية بشكل حاسم **بالعقلنة** . على النقيض من الكالفينية ، وبميلها إلى أن تعتبر خادعاً كل ما ليس سوى أمر نابع من الاحساس ، فإن الأساس

الوحيد الذي لا يمكن نكرانه على صعيد **الخلاص الأكيد** كان ممثلاً داخلها ، من حيث المبدأ ، بالشعور الخالص بيقينية الغفران المطلقة ، اليقينية التي تصدر عن الشهادة المباشرة من قبل الروح ، والتي تؤجَّل إلى يوم ، إلى ساعة يمكن تحديدهما كما هو مفترض . يفترق مذهب ويسلي حول التطهر افتراقاً واضحاً عن التصور الأرثوذكسي ، مع أنه يظهر وكأنه تطور منطقي له . إن متجدداً من هذا النوع بامكانه ، بفضل النعمة الالهية المؤثرة فيه ، أن يتوصل ، بدءاً من الحياة الدنيا ، إلى التطهر وإلى الشعور بالكمال ـ بمعنى تحرير قوى الشر ـ وذلك بواسطة سيرورة داخلية ثانية مستقلة عموماً ومفاجئة . مهما يكن بلوغ هذا الهدف صعباً ـ لا يتم التوصل إليه عادة إلا في نهاية الحياة ـ ينبغي التطلع إليه من دون تحفظ ، لأنه يحقق بشكل نهائي **الخلاص الأكيد** ، ويستبدل قلق الكالفينية الكئيب باحساس صاف[157] . يجد المهتدي الحقيقي نفسه ، في كل الحالات مبرراً أمامه، وحتى أمام الغير : ذلك أن الخطيئة لا يعود لها أي تأثير عليه .

رغم الأهمية الحاسمة التي يتمتع بها الشعور الشخصي ، فلا يجوز إلا أن يلحظ فيه سلوك فاضل . حين كان ويسلي يجابه الحصول على النعمة بالأعمال (كما كان يفهم) في عصره ، فلم يكن يفعل سوى احياء التصور الطهري القديم ، الذي ليست الأعمال بموجبه السبب الرئيسي للخلاص ، بل مجرد وسيلة للتعرف عليه ، وفي الحدود التي تكون فيها الأعمال المزعومة منجزة في سبيل مجد الله . السلوك الفاضل لا يكفي ، تشهد على ذلك تجربته الخالصة : ينبغي أن يضاف إليه الشعور **بالنعمة** كان ويسلي أحياناً يعرِّف الأعمال فيعتبرها «شرطاً للنعمة ، وقد مضى ، في اعلان 9/8/1771[158] ، إلى حدّ التأكيد أن من لا يقوم بأعمال صالحة ليس بمؤمن حقيقي . لقد تبنى الميتوديون ، في الواقع ، فكرة عدم تميزهم عن الكنيسة القائمة من خلال العقيدة ، بل من خلال الممارسة الدينية وحدها . هذه الأهمية ، التي تعزى إلى «ثمار» الايمان ، قائمة في جزء أساسي منها على Jean I و III، 9، وقد اعتبر السلوك مؤشراً واضحاً على التجدد[159] .

رغم كل ذلك برزت صعوبات عدة . فبما أن يقينية **الخلاص** ترتبط إذن بإرادة التوبة المستخدمة مرة واحدة وأخيرة ، فإن **يقينية الخلاص** [لا تكمن أبداً] في الشعور بالخلاص الناجم عن اختبار السلوك النسكي اختباراً متجدداً دوماً ، بل في الشعور غير المباشر بالخلاص[160] وبالكمال . والحقيقة أن هذا التحول [في يقينية الخلاص] لا يمكن ، في نظر الذين يعتقدون بمبدأ الجبرية من بين الميتوديين ، أن يعني إلّا واحداً من إثنين : إما أن يكون ذلك ، في نظر النفوس الضعيفة ، تأويلاً تعارضوياً «للحرية المسيحية» ، وبالتالي تقويضاً للسلوك الميتودي ؛ وإمَّا ، إذا ما استُبعد هذا الاستنتاج ، ثقة الإنسان الفاضل بذاته[161] ثقة تبلغ حدوداً مذهلة ، [محدثة] تكثيفاً عاطفياً للنموذج الطهري . ولمواجهة الخصوم، جرت مجابهة هذه الاستنتاجات ؛ وقد تم ذلك ، من جهة ، بالتشديد على التأثير التوراتي ونفوذه المعياري وعلى دور لا غنى عنه يلعبه الاختبار[162] ؛ ومن جهة أخرى ، بتعزيز التيار المضاد للكالفينية الذي تزعمه ويسلي [وأصدقاؤه] **داخل الحركة** ، والذي يقول بإمكانية فقدان النعمة الالهية . إن التأثيرات اللوثرية الكبيرة ، التي

تعرض لها ويسلي[163] بواسطة الأخوة المورافيين ؛ عززت هذا التطور وزادت التشكيك الذي تناول التوجه الديني في الأخلاق الميتودية[164] . وأخيراً فإن مفهوم «التجدد» اي يقينية الخلاص ، الذي ظهر كنتيجة مباشرة للايمان ، هو وحده الذي اعتمد بشكل نهائي بصفته أساساً في الخلاص لا يستغنى عنه ، واعتمد معه الدليل المنطقي على الخلاص : التطهر الناجم (توهماً على الأقل) عن التحرر من قوى الشر . إن أهمية وسائل الخلاص الشكلية قد تقلصت فيه كثيراً ، ولا سيما منها أهمية القرابين المقدسة . وغدت الصحوة العامة التي رافقت الميتودية ، حتى في انكلترا الجديدة ، تشكل المؤشر على نفوذ متنام لمذهب الخلاص والاصطفاء[165] .

وهكذا يبدو ، بالنسبة لنا ، أن الأخلاق الميتودية تقوم على قاعدة تشبه قاعدة التقوية ، من حيث ضعفها وعدم يقينيتها . غير أن نشدان حياة أسمى في «الجنة الثانية» كان بمثابة معادل لمذهب الجبرية . يضاف إلى ذلك أن الأخلاق العملية لدى الميتودية ، مع أخذ أصولها بالاعتبار تتناسق بقوة مع أخلاق الطهرية الانكليزية التي تطمح الميتودية أن تكون تجديداً لها .

لقد جرى إحداث فعل التحول العاطفي **بطريقة منهجية**. إذاك لا تنجم متعة ورعة عن توحد التقوية العاطفية لدى زنزندورف مع الله ، ولكن ما إنْ يتنشط هذا الفعل حتى يتوجه الشعور نحو تعقب الكمال تعقباً عقلانياً . فالطبيعة العقلانية لتديّنه لا تؤدي إذن إلى دين مستبطن ، عاطفي ، على غرار التقوية الألمانية . وقد سبق لشنيكنبرغر Schneckenburger أن بيّن أن الواقع على صلة بأدنى تطور في الشعور بالخطيئة (جزئياً ، بالتحديد ، في أعقاب التأثير العاطفي للاهتداء) ، وهذا ما يبقى نقطة مكتسبة من نقد الميتودية . بقي الشعور الديني يتميز بشكل أساسي بكونه كالفينياً وهذا أمر حاسم ، حيث تأخذ الاثارة العاطفية شكل حماس كهنوتي ، ولكنه ظرفي ، ولا يلحق ، فضلاً عن ذلك ، أي ضرر بطبيعة السلوك العقلانية[166] . وهكذا فقد أضاف «تجديد» الميتودية فحسب عنصراً على مذهب التبرير بالأعمال ـ أساساً دينياً للسلوك النسلي ، بعد أن تم التخلي عن مذهب الجبرية . المؤشرات التي وفّرها السلوك ، وهي الوسيلة الضرورية للرقابة على الهداية الحقيقية ، إن لم تكن شرطها بالذات ، وهذا ما كان ويسلي يلاحظه أحياناً، فهي المؤشرات ذاتها المعروفة في الكالفينية . بامكاننا ، في النقاش التالي ، اهمال الميتودية ، لأنها كنتاج متأخر[167] ، لم تضف شيئاً جديداً على تطور فكرة الشغل[168] .

[د. الطوائف المعمدانية]

إن تقوية أوروبا القارية وميتودية الشعوب الانكلوساكسونية هما ، في محتوى مذاهبهما كما في تطورهما التاريخي ، ظاهرتان ثانويتان[169] . وفي المقابل ، تكوَّن العامل الثاني المستقل من عوامل النسكية البروتستانتية ، باستثناء الكالفينية ، على يد الحركة المعمدانية والطوائف[170] التي تحدرت منها ، أو التي تبنّت أشكال فكرها الديني ، خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، ونعني بذلك المعمدانيين والمعمدانيين الجدد المنونيت (نسبة إلى Menno Simonis) ولا سيما الصاحبيين[171] . مع هؤلاء ندخل في علاقة مباشرة مع جماعات دينية تقوم

الأخلاق عندها على أسس مختلفة ، من حيث المبدأ ، عن الأسس التي تقوم عليها الأخلاق الكالفينية . إن العرض الموجز التالي ، الذي يركز فحسب على ما يعنينا ، ليس في وسعه اعطاء فكرة دقيقة عن تنوع أشكال الحركة . مرة أخرى نركز على تطور هذه الحركة في البلدان التي يعود تاريخ قدوم الرأسمالية إليها إلى فترة ماضية .

سبق لنا أن تعرضنا لبعض مقدمات تتناول المعتقد الكنسي[172] وهو الفكرة المسيطرة داخل هذه الطوائف ، والتي لا يمكن أن تكون مساهماتها في تطور الحضارة واضحة إلا ضمن سياق آخر . ولم تكن الجماعة الدينية ، أو «الكنيسة المرئية» حسب تعبير الكنائس اللوثرية[173] ، معتبرة أبداً مؤسسة وقفية في سبيل أهداف دنيوية ، مؤسسة تتضمن بالضرورة العدل واللاعدل - إن في سبيل زيادة مجد الله (الكالفينية) ، أم في سبيل توفير الوسيلة التي يستخدمها الناس للحصول على خلاصهم (الكاثوليكية واللوثرية) - بل اعتبرت بمثابة طائفة من **المؤمنين الأصيلين ومن المتجددين**، ولا شيء غير ذلك. بعبارة أخرى، لم ينظر إليها ككنيسة، بل كـ «ملّة»[174]. هذا هو المبدأ، الشكلي في ذاته، الذي يرمز إليه[175] واقع كون المقبولين في المعمودية هم الناضجون فحسب ، الذين تمكنوا بشكل شخصي من أن يستوعبوا إيمانهم ويتعرفوا على معتقدهم . بالنسبة إلى المعمدانيين - وهذا هو الأمر الذي كرروه بعناد خلال كل السجالات الدينية التي خاضوها - يعتبر الحصول على النعمة الالهية عن طريق مثل هذا الايمان أمراً مختلفاً جذرياً عن فكرة الاعتماد على فضل المسيح ، وهي الفكرة التي هيمنت على المعتقد الأرثوذكسي في البروتستانتية القديمة[176] يقضي الموقف المعمداني بالأحرى بالحصول على الخلاص وتملكه تملكاً روحياً ، وهذا ما يتم عن طريق **الالهام** الفردي ، عمل الروح الالهية في الفرد ، وعن هذا الطريق فحسب . وقد وهب الالهام للجميع ، حيث يكفي الفرد أن ينتظر ، وأن يتأمل خيراً من الروح الالهية ، وألا يقاوم حلولها بارتكاب المعاصي في هذا العالم . وبالتالي فإن مضمون الايمان ، بمعنى معرفة مذهب الكنيسة ، إنما أيضاً بمعنى الحصول على النعمة الإلهية عن طريق التوبة، يزول ليحل محله - ولكن مع تعديلات أساسية - انبعاث المذاهب الروحانية من مذاهب المسيحية الأصلية . فعلى سبيل المثال : الطائفة التي كان Menno Simonis أول من وفّر لها عقيدة متماسكة ، إلى هذا الحد أو ذاك، في كتابه: *Fondament boek* (1539) ، اعتُبرت ، على غرار بقية الطوائف المعمدانية ، أنها كنيسة المسيح الحقيقية التي لا عيب فيها ، والتي أسسها أولئك الذين بعثهم الله وسمّاهم ودعاهم شخصياً ، من أمثال الرسل . والذين ولدوا مرة ثانية هم وحدهم إخوة المسيح : فهم مثله خلقهم الله روحياً بطريقة مباشرة[177] . وهذا يعني ، في نظر الطوائف المعمدانية الأولى ، حياة خارج «العالم» - أي حياة تستبعد أية علاقة غير ضرورية معه - مرتبطة بسلطة الكتاب الديني ، مما يؤدي إلى تبني نمط الحياة الذي اتبعته الأجيال المسيحية الأولى . إن قاعدة الهروب من الحياة الدنيا لم تختف اختفاء تاماً طيلة الفترة التي استمرت فيها الروح القديمة حية[178].

من بين سائر الأفكار التي سادت في بداية نشأتها ، حافظت الطوائف المعمدانية دوماً على هذا المبدأ الذي سبق ذكره ، والمؤسَّس بطريقة مختلفة قليلاً في الكالفينية ، والذي لا تكف

أهميته الحاسمة عن الظهور ؛ وهو مبدأ رفض أية «عبادة للمخلوق» واعتبارها مساساً بالاجلال الواجب تقديمه لله وحده[179] . لم يفهم الجيل الأول من معمدانيي سويسرا وجنوب المانيا النظام التوراتي فهماً أقل جذرية من فهم القديس فرنسيس له وهو شاب . فالمسألة بالنسبة لهم هي مسألة قطيعة حادة مع كل ملذات الحياة، واختيار حياةتشبه تماماً نمط حياة الرسل . في الحقيقة ليس وجود عدد من أوائل المعمدانيين بعيداً عن وجود القديس جيل S. Gilles . غير أن هذا التقيد الدقيق بالمفاهيم التوراتية[180] لم يكن قائماً على أساس صلب ، وذلك بفعل طبيعة الايمان الروحانية ؛ وما كان الله قد أوحى به إلى الرسل لا يمثل كل مادة الوحي ؛ بل على العكس من ذلك ، فقد كان كلام الرب ، لا كوثيقة مكتوبة ، بل كقوة للروح القدس تؤثر على حياة المؤمن اليومية ، موجهاً إلى كل فرد رضي بالاصغاء إليه، وشكل هذا الكلام الإلهي، حسب شهادة الطوائف المسيحية الأولى، العلامة الفارقة الوحيدة في الكنيسة الاصلية . هذه هي المقولة التي دافع عنها شوينكفيلد Schwenckfeld في مواجهة لوثر ، والتي تبناها فوكس Fox، فيما بعد في مواجهة الكالفينيين. انطلاقاً من فكرة الوحي الدائم هذا، تطورت العقيدة المعروفة، التي منحها الصاحبيون البروتستانتيون فيما بعد تماسكها، والتي تولي (في التحليل الأخير الحاسم) أهمية لحكم الروح الداخلي على العقل والضمير. وهكذا جرى التسليم بتأثير التوراة، واستبعدت سيادته المطلقة، وبدأت عملية تطوّر انتهت بإزالة كل ما كان قد بقي من عقيدة الخلاص في الكنيسة وعند الصاحبيين، بما في ذلك المعمدان والقربان[181].

أجرت الطوائف المعمدانية إضافة إلى الجبريين ولا سيما الكالفينيين المتشددين ، اكثر العمليات جذرية في اطار التقليل من قيمة الأسرار والشعائر الدينية كوسائل للخلاص ؛ وانطلاقاً من ذلك راحوا يتعقبون ، حتى النهاية ، فك سحر العالم دينياً . إن «النور الداخلي» للوحي الدائم هو وحده الذي يتيح للفرد فهماً حقيقياً لأشكال الوحي الرباني من خلال التوراة[182] . من جهة أخرى ، وعلى الأقل حسب مذهب الصاحبيين الذين يستخرجون هنا النتائج المنطقية من المبادىء ، يمكن لتأثيرات هذا الوحي الدائم أن تشمل أفراداً لم يسبق لهم أبداً أن عرفوا الوحي في صورته التوراتية. لم يكن للحكم الكهنوتي بانعدام الخلاص قيمة إلا مطبّقاً على الكنيسة اللامرئية لدى أولئك الذين انارت قلوبهم الروح الالهية . ومن دون هذا النور الداخلي يبقى الإنسان الطبيعي ، الذي يوجهه العقل الطبيعي[183] ، مجرد مخلوق يحكم المعمدانيون ، والصاحبيون من ضمنهم ، على إلحاده ، حكماً يكون أكثر شدة ، إذا صح القول ، من حكم الكالفينيين . من ناحية أخرى ، يمكن لهذه الولادة الثانية ، المنتظرة بقلب مفتوح والتي تتم بأمر من الروح الالهية ، لأن الله هو الذي يريد ذلك ، أن تؤدي إلى انتصار تام على قوى الشر[184] ، ومعها يصبح السقوط مجدداً في الخطيئة ، أو حتى خسارة النعمة الالهية والغفران أمراً مستحيلاً عملياً . غير أن بلوغ هذه الحالة ، كما هو الأمر عند الميتودية لاحقاً ، ليس هو القاعدة ؛ إنه بالأحرى درجة كمال الفرد الذي يكون كأنه خضع لعملية تطور .

كل طائفة معمدانية كانت تريد لنفسها كنيسة «نقية» ، أي أنها كانت تتطلب من أعضائها

سلوكاً لا عيب فيه ؛ إن رفضاً صادقاً للعالم ومصالحه ، وخضوعاً غير مشروط لسلطة الخالق مخاطباً الضمير ، هما علامتا التجدد الحقيقي الوحيدتان ، وبالتالي فإن نمط السلوك المناسب يصبح أمراً لا غنى عنه للخلاص . إن هذا التجدد أو الانبعاث ، بصفته هبة ربانية ، لا يمكن الحصول عليه ؛ وحده الفرد الذي يعيش حسب ضميره يمكن له أن يعتبر نفسه بمثابة المتجدد . وبهذا المعنى «فالأعمال الصالحة» هي **سبب لازم** . نرى أن هذا المنطق التفسيري الأخير الذي قدمه باركلي Barclay والذي استندنا نحن إليه يعادل أيضاً من الناحية العملية العقيدة الكالفينية ، وقد تطور تحت تأثير النسكية الكالفينية ، التي جاورت الطوائف المعمدانية في انكلترا والبلاد المنخفضة ، ولقد كرس جورج فوكس ، في بداياته ، كل نشاطه التبشيري ، للدعوة إلى تبنّيه تبنياً صادقاً وجدياً .

بعد أن غـدت الجبرية مرفوضة ، استندت منهجية الخلقية المعمدانية (بسيكولوجياً) على فكرة «الانتظار والأمل» بالدرجة الأولى وبتأثيرات من الروح الالهية . وهذا ما يميز ، حتى في أيامنا ، اجتماعات الصاحبيين التي تناولها باركلي بالتحليل الدقيق . هدف مثل هذا الانتظار الصامت هو تجاوز كل ما هو غرائزي وغير عقلاني ، وكل ما يمت بصلة إلى العواطف والمصالح الذاتية في «الإنسان الطبيعي» . ينبغي أن يسكت الفرد لكي يقوم هذا الصمت العميق للروح ، الصمت الذي في ظله فحسب يمكن الاستماع إلى كلام الله . من البديهي أن هذا «الانتظار» يمكن أن يؤدي إلى حالات هستيرية ، إلى نبوءات ، وأن يُحدث ، في ظروف معينة ، طالما استمرت الآمال الأخروية حية ، انفجاراً في حماسة الجبريين ، وهذا ما يخشى حدوثه في كل تقوى من هذا النوع ، وهو ما حصل ، في الواقع ، مع الحركة المعمدانية التي قضي عليها في مونستر Münster .

ولكن ، بعد دخول المعمدانية اكثر فأكثر في الحياة المهنية اليومية ، صارت الفكرة ، القائلة بأن الله لا يتكلم إلا إذا صمت المخلوق ، تعني أن الفرد كان يتربى على أن **يزن** بصفاء أعماله وأن يضبطها بعد عملية **فحص ضمير** دقيقة[185] . أما الطوائف المعمدانية الأكثر حداثة ، طوائف الصاحبيين بشكل خاص ، فقد اعتمدت هذا السلوك الهادىء المعتدل المتميز بدقة لا متناهية . وبعد أن غدت الحياة الدنيا مصدراً لخيبة الأمل ، لم يبق من مخرج بسيكولوجي آخر غير ممارسة النسكية داخل هذه الحياة الدنيا ذاتها . أما الطوائف التي لا تريد أن يكون لها شأن مع السلطات السياسية ، ولا مع ما تقوم به من أعمال ، فقد كان من المنطقي أن تُشبع الحياة المهنية بهذه الفضائل النسكية . ولقد أظهر قادة الحركة المعمدانية في بدايتهم ، فظاظة جذرية في عملية انفكاكهم عن العالم . ومع ذلك ، كان من البديهي ، منذ أول جيل معمداني كان في عداده بورجوازيون ميسورون ، أن سلوكاً [مستلهماً] من سلوك الرسل لم يكن أمراً لا يستغنى عنه لتقديم الدليل على التجدد والانبعاث . لقد انخرطت خلقية المعمدانيين المنضبطة من الناحية العملية في المنحى الذي أعدته الأخلاق الكالفينية[186] ، وقد حصل ذلك حتى قبل Menno ـ الذي قام دوماً على أرضية الفضائل المهنية الدنيوية والملكية الخاصة . كما أدين ، منذ أيام لوثر ، منحى التطور نحو النسكية الرهبنية خارج العالم ، وتبنّى المعمدانيون هذه النقطة ، باعتبار أن استهداف الخلاص **بواسطة الأعمال** هو أمر مشبوه وغير توراتي .

غيـر أن طـائفـة أو فـرقـة معمـدانيـة هي التـانكـر Tunker ، مـا تـزال حتى أيامنا (وهو تجريد توصّلت إليه طوائف شبه شيوعية من المرحلة الأولى) تدين التربية، وتدين كل تملّك لا يكون ضرورياً ضرورة مطلقة للحياة. ويعتبر باركلي نفسه أن واجب الإخلاص للمهنة، لا على الطريقة الكالفينية أو بالأحرى اللوثرية، بل بروحية توما الاكويني، بصفتها **عقلاً طبيعياً**، هو نتيجة لا مفر منها لانخراط المؤمن في الحياة[187].

يتضمن هذا التصور في الواقع، كما يبدو في تصريحات سبينر Spener والتقويين الألمان، إضعافاً للتصور الكالفيني بصدد المهنة. من ناحية أخرى كان الاهتمام بالمشاغل الاقتصادية **يتزايد**، بشكل جدي، في صفوف الطوائف المعمدانية، تحت أشكال مختلفة: بالدرجة الأولى، رفض متوالٍ للواجب الديني القاضي بالتخلي عن أشياء هذه الحياة. غير أن هذا المبدأ قد احتفظ، حتى بعد التخلي عنه، بتأثيرات عملية ـ على الأقل عند المينويين (اتباع Menno) والصاحبيين ـ لأن رفض حمل السلاح وتأدية اليمين أمران يحرمان المرء من أهلية تولي الوظائف العامة. فوق ذلك، كانت الطوائف المعمدانية تطلق وترعى عداء حاداً ازاء نمط الحياة الارستقراطي؛ وكان ذلك، في نظر بعضها كما في نظر الكالفينيين، نتيجة تحريم عبادة المخلوق، وفي نظر بعضها الآخر، نتيجة المبادىء اللاسياسية أو المعادية للسياسة التي أشرنا إليها. إن المنهج الواعي والهادىء في السلوك المعمداني يتلخص إذن بالتشديد قدر الممكن على اختيار المهن غير السياسية.

وفي الوقت ذاته، كانت الأهمية الهائلة، التي يوليها المذهب المعمداني في الخلاص، إلى رقابة الضمير كإلهام رباني للفرد، تطبع سلوكهم المهني بميل حاسم إلى تطوير بعض الوجوه التي تمس روح الرأسمالية. لنحتفظ بملاحظاتنا لما بعد، حيث سندرس هذه المسألة عن قرب أكثر، ولكن في حدود ما يكون ذلك ممكناً، من غير مناقشة مجمل الأخلاق السياسية والاجتماعية عند النسكية البروتستانتية. استباقاً للأمور حول هذه النقطة، سنرى أن الشكل الخصوصي الذي كانت تتخذه هذه النسكية الدنيوية لدى المعمدانيين، ولا سيما الصاحبيين[188]، يتجلى ـ في البداية حسب حكم شائع في القرن السابع عشر ـ في التأكيد العملي على هذا المبدأ في «الأخلاق» الرأسمالية، الذي يصاغ عادة كما يلي: **الاستقامة هي أفضل طريقة في التعامل**[189]. إنه المبدأ الذي وجد التعبير الكلاسيكي عنه في كتيب فرانكلين الآنف الذكر. بامكاننا من الآن فصاعداً أن نفترض، في المقابل، أن تأثير الكالفينية كان يمارس كثيراً في اتجاه تحرير الطاقة، بغرض الكسب الخاص. لأنه رغم الشرعوية الشكلية في وضع المصطفى الشخصي، فإنه يمكـن على الأغلب تطبيق كلمة غوته، في الواقع، بكثير من الصحة على الكالفينيين: «من يتصرَّف فعلاً هو دوماً عديم الذمة، أما الذي يتأمل وحيداً فهو ذو ضمير»[190].

عنصر إضافي آخر، عنصر مهم ساعد في تعزيز النسكية الدنيوية لدى الطوائف المعمدانية، ولا يمكننا مناقشته بكل مدلولاته إلا في سياق آخر. نستبق مع ذلك ببعض الملاحظات، بهدف تعليل نسق التقديم الذي اخترناه. ذلك أننا، عمداً، لم نتخذ نقطة انطلاق لنا المؤسسات

الاجتماعية لدى الكنائس البروتستانتية القديمة ولا تأثيرها الأخلاقي ، وبشكل خاص **الانتظام** ذا الأهمية الكبيرة جداً . لقد فضلنا الانطلاق من تأثيرات التبني **الذاتي** لتديّن نسكي على سلوك **الافراد** ، لا لأن هذا الوجه من المسألة كان حتى ذلك الوقت ، الأقل احاطة بالدرس ، وإن من بعيد ، فحسب ، بل لأن نظام الكنيسة أيضاً لا يؤثر دوماً في نفس الاتجاه. فالرقابة البوليسية المتشددة على حياة الأشخاص تمس ، على العكس ، مسألة الكسب عند الكنائس الكالفينية القائمة . وبفعل ذلك ، يخشى أن يتعارض تحرير قوى الفرد مع بحثه عن الخلاص بحثاً نسكياً منهجياً . وهذا ما حصل فعلاً في بعض الحالات.

بإمكان التنظيم المركنتيلي للدولة أن يؤمن تطور الصناعات وليس تطور روح الرأسمالية، أو على الأقل لا يستطيع ، وحيداً ، القيام بذلك . وحيث كان يعمل بطريقة سلطوية بوليسية ، كان يحدث شللاً في عملية التطور هذه . إن تأثيراً مماثلاً نجم عن تنظيم كهنوتي للنسكية ، حين تحول هذا التنظيم إلى رقابة بوليسية متشددة . وهو يشكل نوعاً من الاكراه في بعض نواحي السلوك الخارجية ، لكن ذلك لا يتم دون أن يضعف ، بالمناسبة ، الدوافع الذاتية في السلوك المنهجي . أي نقاش حول هذه النقطة[191] ينبغي أن يدخل في حسابه الاختلاف الكبير بين تأثيرات الرقابة الاخلاقية السلطوية التي تمارسها الكنائس القائمة ، وتأثيرات الرقابة الأخلاقية لدى الطوائف ، فهذه الرقابة الثانية تقوم على الخضوع الطوعي . أن تكون الحركة المعمدانية قد أقامت بشكل منهجي «طوائف» أكثر مما أقامت «كنائس» ، فهذا ما لم يكن أقل شأناً في تعزيز النسكية مما كان عليه ـ بدرجات مختلفة ـ . ضغط الأمر الواقع الذي أدى إلى نشوء تجمعات طوعية[192] عند الجماعات الكالفينية والميتودية والتقوية.

لقد حاول العرض الموجز السابق أن يبيّن القواعد الدينية التي تقوم على الفكرة الطهرية عن المهنة؛ وعلينا، بعد الآن، أن نبحث عن تجليات ذلك في الحياة الاقتصادية. ورغم كل الإختلافات التفصيلية والتنوع الذي تبديه هذه الحركات النسكية بأشكال شتى، أمامنا، فإن مختلف هذه الوجوه هي ذات حضور وتأثير فيها[193]. تذكيراً بخلاصة فكرتنا نقول إنها تتركز على مفهوم «الخلاص» أو النعمة الآلهية، وهو مفهوم مشترك بين كل هذه الطوائف، وهو ما يمكن اعتباره عاملا يفصل الإنسان عن انحدار الخليقة، وعن الحياة الدنيا معاً [194]. مع أن وسائل بلوغ هذا الهدف تختلف بين مذهب وآخر، فإن هذه النعمة لا يمكن ضمانها وتأمينها بأي طقس سحري، ولا بالإنفراج النفسي الذي يوفره الاعتراف؛ ولا بالأعمال الصالحة، بل من خلال إثبات نمط خصوصي من السلوك فحسب، مختلف اختلافاً واضحاً عن طريقة حياة «الإنسان الطبيعي».

إن الفرد مدفوع إذن إلى أن **يراقب بشكل منهجي** خلاصه الخاص في سلوكه الخاص الذي ينبغي إشباعه **بالنسكية**. ويعني مثل هذا السلوك النسكي، كما رأينا، إعطاء الوجود كله شكلا **عقلانياً** يعزى إلى إرادة الله. وليست هذه النسكية أبداً أمراً مستحباً، ولكنها الواجب المفروض على من يريد التيقن من خلاصه. إن حياة القديس، في حدود تمايزها عن الحياة «الطبيعية»، لا تعاش أبداً داخل التجمعات الرهبانية خارج العالم ـ وهذا هو المهم ـ بل داخل هذا العالم

ومؤسساته وأنظمته. هذه العقلنة للسلوك في الحياة الدنيا، مع أخذ الحياة الآخرة بالاعتبار هي نتيجة التصور الذي وضعته البروتستانتية عن المهنة كاستجابة لنداء داخلي رباني.

سبق، بالتأكيد، أن رأينا النسكية المسيحية، بعد أن غادرت العالم نحو العزلة، وهي تحكم هذا العالم الذي تخلت عنه، إنطلاقاً من الأديرة، وبواسطة الكنيسة. غير أنها، على العموم، تركت الحياة اليومية الدنيوية طبيعية وعفوية. وبعد أن أوصدت وراءها باب الدير، ها هي الآن تنتشر على صعيد السوق وتعمل على إشباع روتين الوجود بطريقتها ومنهجها صانعة من ذلك حياة عقلانية، في هذا العالم الدنيوي وليس أبداً من أجل هذا العالم. ما هي النتيجة؟ هذا ما سنحاول تبيانه في العرض اللاحق.

هوامش الفصل الثاني

القسم الأول

(1) لن نتناول الزونغلية zwinglianisme تناولاً منفصلاً، لأن نجمها قد كبا بعد فترة قصيرة من النفوذ السياسي. أما الحركة الأرمينية، التي يتميز معتقدها برفض مذهب الجبرية في صيغته الصارمة، والذي يرفض «الزهد الزمني»، فلم تتشكل في طائفة إلا في هولندا والولايات المتحدة. وهي لا تمثل بالنسبة لنا أية أهمية في هذا الفصل، هذا إذا لم نقل، بشكل سلبي، إنها كانت ديانة التجار النبلاء في هولندا (انظر لاحقاً). تذكر أصول عقيدتها بما يقابلها عند الكنيسة الانكليكانية وعند معظم الطوائف الميتودية. كان موقفها، الموالي لسيادة الدولة، حتى في الشؤون المتعلقة بالكنيسة، موقفاً مشتركاً بين كافة السلطات ذات المصلحة السياسية الصرف: برلمان انكلترا، اليزابيت، المجامع العامة الهولندية وسلطة Oldenbarnevelt.

(2) حول تطور فكرة الطهرية انظر خاصة: «**دراسات وتأملات في الرفض الكبير**» Sanford Studies and reflections of the great rebellion, pp. 65 نستخدم دائماً هذه العبارة بالمعنى المستخدم، في اللغة الشعبية، في القرن السابع عشر، حيث تعني الحركات الدينية في المانيا وانكلترا التي تحولت نحو النسكية - أياً كان تنظيم الكنيسة والمعتقد شاملاً - إذن «مستقلين»، معمدانيين وصاحبيين ومينونيين وابرشانيين.

(3) لقد أنكر هذا الوجه بحنق في نقاش هذه المسائل. وقد كان سومبارت تحديداً، وبرنتانو أيضاً، يذكران بشكل دائم كتابات منتحلي الأخلاقيات (التي عرفوها، في معظم الأحيان، عن طريقي) كما لو كان ذلك بمثابة قوانين سلوك، من دون التساؤل أبداً عن الأخلاق التي تتبناها، بطريقة بسيكولوجية فعالة، نعمة الخلاص.

(4) هل نحتاج إلى الإشارة إلى أن هذا العرض الموجز لا يطمح أبداً إلى «الأصالة» بفعل نشوئه على أرض المعتقد، ولأنه يستند بشكل ثابت إلى صياغات مؤرخي المعتقدات والكنائس؟ لقد سعيت بنفسي، ببساطة، لتعميق مصادر تاريخ الحركة الاصلاحية، ما أمكنني السعي إلى ذلك. غير أنه من قبيل الاعتداد تجاهل أعمال اللاهوتيين المتماسكة والمؤثرة والمتابعة على امتداد عقود عديدة، بديلاً عن

الاسترشاد بها وهذا ما لا بد منه ، من أجل فهم المصادر . عليَّ أن آمل ألا تكون هذه العجالة الضرورية في هذا البحث قد آلت بي إلى وضع صياغات غير دقيقة ، وأن أكون قد عرفت على الأقل كيف أتحاشى أخطاء فادحة فيما يخص الوقائع . أما الذين غدت القضايا اللاهوتية أمراً مألوفاً لديهم ، فإن الشيء «الجديد» الوحيد بالنسبة إليهم يكمن في نقاط الانطلاق التي تبنيناها والتي نعلق عليها أهمية . بعضها حاسم في نظرنا **كالطبيعة العقلانية في النسكية** والمدلول الذي تتخذه في الحياة الحديثة ؛ غير أنها بالطبع لا تهم المؤلفين اللاهوتيين بنفس المستوى .

منذ أن ظهرت هذه الدراسة جرى تناول هذا الوجه والوجه السوسيولوجي عموماً بطريقة منهجية في الكتاب الذي سبق ذكره لمؤلفه E. Troeltsch ، وهو الذي تضمنت التقارير الموضوعة عنه ، إضافة إلى ما تضمنه أحد أقسامه : Gerhard und Melanchthon ، دراسات تمهيدية عديدة لمؤلفه الكبير . ولأسباب تتعلق بالسهولة ، لم نذكر كافة الكتب التي استعملناها ، بل تلك التي تحتاجها أجزاء النصوص التي ترتبط فيها الملاحظات ، أو التي تتعلق فيها بطريقة غير مباشرة ، وغالباً ما يتعلق الأمر بمؤلفين قدامى حين تبدو وجهات النظر المعروضة هنا قريبة منهم . إن الاعتمادات غير الكافية المخصصة للمكتبات الألمانية تجعل المناطق بحاجة إلى ما يتوفر في برلين من مراجع أساسية ودراسات ، على أساس الاستعارة لآجال قصيرة . هذا ما ينطبق على Voet ، Baxter ، Tyermans ، Wesley ، وكافة المؤلفين الميتوديين ، المعمدانيين والصاحبيين ، وكثيرين غيرهم من الذين ينتمون إلى المرحلة الأولى عموماً والذين لا توجد أسماؤهم في لائحة المراجع . إن اللجوء إلى المكتبات الانكليزية أو الأميركية يبدو ، في كثير من الحالات ، أمراً لا يستغنى عنه لدراسة معمقة . وبإمكاننا ، كما ينبغي علينا ، أن نقصر مراجعنا في العرض الموجز التالي على ما هو متوافر في ألمانيا . وقد ولد عند الأميركيين ، منذ بعض الوقت ، ميل إلى التنصل من مصادرهم الخاصة «المتعصبة» ، مع أن عدداً من المكتبات في الولايات المتحدة لا يتزود إلا بالقليل من الأشياء الجديدة في هذا المجال ، وأحياناً لا تتزود بشيء من ذلك . وهذه هي ميزة خاصة بالميل العام إلى «التزمين» أي العملية التي تستهدف دنيوة الحياة الأميركية ، الميل الذي من شأنه أن يذيب عما قليل الطبيعة التقليدية لهذه الأمة ، وأن يغير نهائياً وكلياً معنى كثير من المؤسسات الأساسية في هذا البلد . ولذلك اقتصرت مهمتنا على القيام بزيارات إلى بعض المدارس الأرثوذكسية لدى الطوائف في الأرياف .

(5) حول كالفان والكالفينية وإضافة إلى المؤلف الرئيسي الذي وضعه Kampschulte ، يعتبر بحث Erick Marks (في كتابه Coligny) أفضل مصادر المعلومات. وليس Campbell في كتابه ذي الجزئين : «**الطهريون في هولندا، انجلترا وأميركا**» ليس نقدياً دائماً، ولا كان كتابه خالياً من الأحكام المسبقة؛ وقد كانت تهيمن على دراسة Pierson ، «**دراسات عن جون كالفن**» روح التعصب المعادية للكالفينية. انظر، بصدد تطور الكالفينية في هولندا، إضافة إلى Motley، الكلاسيكيات الصادرة في البلاد المنخفضة وخصوصاً : Van Prinsterer «**تاريخ هولندة**»، «**هولندة وتأثير كالفن**» (1846)؛ وعن هولندا الحديثة : «**الحزب الطائفي المعادي للثورة في كنيسة البلاد المنخفضة**» (1860). بالإضافة وبالأخص : Fruin، «**عشر سنوات مع رجال اللاهوت البروتستانتي**» (1857)، وخصوصاً أيضاً : Naber : «**كالفينية الحرية**» (1884). انظر أيضاً W.F. Nuyens : «**التاريخ الاجتماعي والسياسي في جمهورية امستردام 1886**». وكتاب Kohler : «**الكنيسة الهولندية**» (1856).

وعن فرنسا، إضافة إلى Polenz، انظر الآن Baird: «**نشأة الهوغنوت**». وعن انكلترا، إضافة إلى Carlyle، انظر Macouly، Masson، و Rauke، last but not least، وبشكل خاص، مختلف المؤلفات الحديثة التي وضعها Gardiner و Firth. وانظر أيضاً كتاب تايلور: «**نظرة ماضوية للحياة الدينية في انكلترا**» 1954 «**الكنيسة الانكليزية الثورية**»: Weingarten مقالة حول الأخلاقيات الانكليزية نشرها Troeltsch، وبحثاً رائعاً وضعه Berustein، ونشرة في «**تاريخ الاشتراكيات**» شتوتغارت، 1895، ص 50 وما يليها. أما قائمة المراجع المهمة (أكثر من 7000 كتاب) فهي موجودة في Dexter، «**الأبرشانيات في القرون الثلاثة الماضية**» (وفيه بحث من بين بحوث عديدة، عن تنظيم الكنائس). هذا الكتاب أفضل مما كتبه Price «**تاريخ الرافضين**»، ومما كتبه Skeats وآخرون. وعن اسكتلندا انظر: «**الكنيسة الاسكتلندية**» (1844) Sack والكتابة الأدبية حول Knox. أما المستعمرات الأميركية فاقرأ حولها: «**الانكليز في أميركا**» لمؤلفه Doyle إضافة إلى «**جمهورية الطهريين**» لمؤلفه: Daniel Wait Howe. «**الحجاج الأوائل في انكلترا الجديدة وأسلافهم الطهريون**» لمؤلفه: J. Brown. إضافة إلى مراجع أخرى سنذكرها لاحقاً.

إن العرض التالي مدين بشكل خاص، وفيما يتعلق بالفوارق العقيدية، إلى سلسلة المحاضرات التي سبقت الإشارة إليها والتي وضعها Schnecken burger. إن كتاب Ritschl الأساسي: «**التعاليم المسيحية حول التبرير والمصالحة**» مذكور استناداً إلى الطبعة الثالثة، إضافة إلى ما ينطوي عليه من خليط من المنهج التاريخي والأحكام التقويمية، هذا الكتاب يوضح السمات المميزة لمؤلف لا يوصل دوماً إلى القارىء اليقين التام بموضوعيته، وذلك بالرغم من نفاذ فكره. وهكذا فإنني غالباً ما أشك بصحة وجهة نظره حول النقاط التي يختلف فيها مع Schnecken burger، ومع ذلك فإنني لا أتوصل إلى موقف جازم. وفي المقابل، إن ما ينعته باللوثري من بين العديد من الأفكار والمشاعر الدينية، حتى عند لوثر نفسه، يبدو مطابقاً لأحكام تقويمية: وهذا ما له، في نظر Ritschl، قيمة دائمة في اللوثرية. هذه هي اللوثرية كما ينبغي أن تكون (حسب Ritschl) لا اللوثرية التي كانت. ولا نعتقد أنه كان علينا أن نشير إلى كافة الحالات التي استعملنا فيها مؤلفات Karl Müller و Seeberg وآخرين.

وإذا أثقلت على القارىء، في الأقسام التالية، بسيل من الملاحظات، فذلك لأنه يبدو ضرورياً في نظري اعطاء القارىء غير المتمرس في اللاهوت امكانية القيام بأول اختبار للأفكار المعروضة في هذه الدراسة، بمساعدة اشارات توفرها وجهات نظر متعلقة بها.

(6) في البحث التالي، لن نهتم اهتماماً خاصاً بالمصدر، باسلاف الحركات النسكية وتاريخها. وذلك أننا، على العكس، نعتبر أن معتقدهم قد وصل إليهم في ذروة تفتحه.

(7) نقول، في البداية، عمداً إن آراء كالفن الشخصية ليست هي التي ندرسها في هذا العرض المختصر، بل الكالفينية في شكلها الذي ظهرت فيه حوالى نهاية القرن السادس عشر وخلال القرن السابع عشر على امتداد الأراضي التي كانت سائدة فيها، والتي كانت مسرحاً لأكثر أشكال الثقافة الرأسمالية تطوراً. إننا نتجاوز الآن ألمانيا بصمت لأن الكالفينية لم تظفر فيها بمجالات كبيرة. ومن نافل القول إن «اللوثري» ليس أبداً مرادفاً للكالفيني.

(8) إن البيان المشترك الصادر عن جامعة كامبريدج، وعن اسقف كانتربري حول المادة 17 من الديانة الانكليكانية لم يُصدَّق من جانب الملكة. وعلى خلاف النسخة الأصلية كانت هذه المادة، المسمّاة

مادة Lambeth عام 1595 ، تعلّم عمداً وجود جبرية في الموت الأبدي . وكان المتطرفون يحمّلون كل عبء المسألة لجبرية الموت الأبدي الواضحة ؛ ولا يكتفون ، على غرار المعتقد «المخفّف» بالتسليم بالهلاك الأبدي .

(9 و 10) [اعتراف Westminster] لندن ، 1717 . هذه النصوص الكالفينية ذكرت استناداً إلى Karl Müller ،Die Bekenntnisschriften der reformierten kirche. قارن اعلان Savoy وبلاغات Hauserd knollgs (الأميركية) حول القدرية عند الهوغنوت، انظر: I Polenz، ص 545.

(11) حول لاهوت ميلتون أنظر بحث Eibach في: Théologische Studien und Kritiken 1879 . إن بحث Macaulay ، الذي وضع بمناسبة ترجمة Sumuer كتاب «العقيدة المسيحية»، المكتشف عام 1823 ، هو بحث سطحي . ولمزيد من التفاصيل بالانكليزية انظر الأجزاء الستة من كتاب Masson ، وهو مؤلف كثير التبسيط ، وبالانكليزية سيرة ميلتون بقلم Stern الذي يستند إلى ماسون . تخلى Milton سريعاً عن مذهب الجبرية في صيغته ذات الأمر الالهي المزدوج ، ليصل بعد ذلك في مرحلة الشيخوخة إلى مسيحية حرة . من الممكن ، ضمن حدود معينة ، مقارنته بـ Sebastien Frank فيما يتعلق باستقلاليته ازاء ميول العصر . غير أن ميلتون كان إنساناً ايجابياً وعملياً ، في حين كان فرانك بطبيعته ذا روح نقدية . ليس ميلتون «طهرياً» ، وبمعنى فضفاض جداً ، إلا فيما يتعلق بالتنظيم «العقلاني» للحياة الدنيوية ، وذلك انسجاماً مع الارادة الالهية . هذا ما يشكل إرث الكالفينية الخالد في مرحلة تقدمها، ومن الممكن القول أيضاً ، بمعنى ما، إن فرانك كان «طهرياً». وكلاهما بقي خارج دراستنا بفعل ما يتميزان به من غرابة أطوار .

(12) هذا هو نص المقطع الشهير من «De servo arbitrio»:

Hic est fidei summus gradus; credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, – justum, qui sua Voluntate nos damnabiles facit»

(13) في الحقيقة كان كل من لوثر وكالفان يعتقد بإله مزدوج . أنظر ملاحظات Ritschl: «**تاريخ التقوية**» ، وكذلك كوستلن: «**تاريخ حركة البر والاحسان**». من جهة، الأب الظريف الصالح الذي انكشف علينا بواسطة العهد الجديد والذي يهيمن على الكتب الأولى المتعلقة بالمؤسسة المسيحية ؛ ومن جهة أخرى ، وراء هذه المؤسسة الاله الذي يسيطر كطاغية تعسفي . والذي يظفر في نظر لوثر هو إله العهد الجديد لأنه يعفي نفسه من التفكير حول المسائل الماورائية المعتبرة أكثر فأكثر غير مجدية وخطيرة . في المقابل ، يتعلق كـالفن بفكرة السلطة الربانية التي تتسامى عن الحياة . والحق يقال ، لم يكن ممكناً الاحتفاظ بهذه الفكرة خلال مجرى تطور الكالفينية تطوراً شعبياً . غير أن الأب الرباني ، كما يصوره العهد الجديد ، ليس هو الذي حل محله ، بل إنه يهوه Jehovah من العهد القديم .

(14) بالنسبة لماسيلي، قارن مع Scheibe، «**عقيدة الكنيسة الإصلاحية البروتستانية**» (Halle, 1897) . وحول اللاهوت الكالفيني عموماً، انظر Heppe ، «**عقيدة الكنيسة الانكليزية الإصلاحية**»،

(15) **نصوص عهد الإصلاح**: مجلد 77 ، ص 186 وما يليها .

(16) يمكن العثور مجدداً على البحث أعلاه عن المذهب الكالفيني، تحت الشكل نفسه تقريباً في Hoornbeek، «**اللاهوت العملي**» **De predestinatione.** (Utrecht. 1663). livre II; chap I: . ويحتل هذا الجزء مكانه بطريقة واضحة تحت عنوان De Deo . بالنسبة لهورنبيك، يبدو أن أهم

الأسس المقدسة في الجبرية هي أول رسالة تقوية إلى الأفيزيين . لسنا أبداً بحاجة إلى أن نحلل هنا المحاولات المختلفة واللامنطقية الهادفة إلى دمج الجبرية والعناية الإلهية، من جهة، مع مسؤولية الفـرد وإلحاده، ومن جهة أخرى، بهدف إنقاذ الفرد. إن بدايات هذه العقيدة موجودة أصلاً لدى القديس اوغسطينوس.

(17) «إن إيمان المجتمعات المحلية بالله لا يكون من خلال المؤسسات أو الكنائس أو التنظيمات، بل هو يوجد في القلب، في أسرار الخلوة»: هذا هو الشكل الذي يطرح فيه Dowden المسألة الأساسية في كتابه الجيد «**الطهريون والانكليكانيون**» (ص 234) . هذه العزلة الروحية العميقة التي يغرق فيها الفرد تعاود الظهور عند الجانسينيين الذين يعتقدون أيضاً بالجبرية.

(18) أنظر : Olevian: De substantia foederis gratuiti inter deum et electos. (1585), p. 222.

(19) «يقال إن الله بعث إبنه ليخلص الجنس البشري ، ولكن هدفه لم يكن كذلك: فهو لم يكن يريد أن ينقذ من السقوط غير عدد قليل من الناس [. . .] وأقول لكم إن الله لم يمت إلا في سبيل المصطفين» (عظة وجهها Broek). إن شرح تأمل المسيح هو أيضاً مشوش في **اعترافات** Hanserd Knollys. ومن المسلم به في كل مكان أن الله لم يكن بحاجة أبداً إلى استخدام هذه الوسيلة .

(20) [عبارة منسوبة إلى Schiller] . حول هذه العملية انظر دراساتي الأخرى : «**الأخلاق الاقتصادية في أديان العالم**». بالنسبة إلى أخلاقيات مصر وبابل التي نسبت إليه عن قرب ، فإن الوضع الخاص بالأخلاق العبرية القديمة وتطوره منذ عصر الأنبياء ، يستندان كلياً ، وهذا ما أسعى إلى تفسيره في هذه الدراسات ، إلى واقع أساسي يقوم على رفض السحر السري كوسيلة للخلاص .

(21) وكذلك ، حسب المعتقد المنطقي ، لم تكن العمادة الزامية إلا بمقتضى قوانين وضعية ، غير أنها لم تكن ضرورية من أجل الخلاص . **لهذا السبب** يمكن للمستقلين الانكليز والايرلنديين والطهريين المتشددين، أن يدافعوا عن المبدأ القائل بأن أطفال أولئك الذين لا شك بكونهم محكومين بالهلاك الأبدي (السكارى على سبيل المثال) لا يجوز أبداً أن يُعمّدوا. إن سينودس أيدم Edam المنعقد عام 1586 (مادة، 32، I) أمر بألاّ تجرى عمادة اليافع الراغب في العمادة، الذي لم ينضج بعد لهذه العملية إلا إذا كان سلوكه خالياً من أي عيب، وإذا ما حافظ على هذه الرغبة.

(22) هذا الموقف السلبي إزاء ثقافة الحواس هو بالضبط ، وهو ما بيَّنه دويدن (م . ن) ، عنصر أساسي من الطهرية .

(23) إن عبارة «الفردانية» تشمل أكثر المعاني تباعداً مما يمكن تصوره . والاشارات التالية توضح ، على ما نأمل ، ما أعنيه بذلك . إذا أخذنا الكلمة بمعنى ما نقول إن اللوثرية كانت «فردانية» لأنها لم تكن تعرف تنظيماً نسكياً للحياة . الكلمة مستخدمة في معنى مختلف تماماً ، مثلاً ، عند Dietrich, Schäfer ، حين يسمي العصر الوسيط عصر «الفردانية المعلن» ، لأن العوامل اللاعقلانية التي كانت تؤثر في الأحداث الهامة ترتدي ، في نظر المؤرخ ، مدلولاً لم تعد تمتلكه اليوم . لا شك أنه محق في ذلك ، غير أن الذين يتعرض لهم ربما يقعون في نفس الحالة ، لأنهم يعنون بكلمة «فردية» وبكلمة «فردانية» شيئاً مختلفاً تمام الاختلاف . إن صياغات Jacob Burckhardt العبقرية هي صياغات تم تخطيها جزئياً اليوم ، كما أن تحليلاً جذرياً لهذه المفاهيم ، من وجهة النظر التاريخية ، يغدو اليوم ، مرة أخرى ، ثميناً جداً بالنسبة للعلم . وعلى النقيض من ذلك طبعاً ، تقع «التعريفات» التي تستخدم

اسلوب الملصق ، فيضعها بعض المؤرخين شارة فوق أي عصر من عصور التاريخ .

(24) التناقض ذاته أيضاً ـ وإن أقل حدة بالطبع ـ مع المعتقد الكاثوليكي اللاحق . في المقابل ، إن تشاؤم باسكال العميق ، الذي يستند هو أيضاً إلى مذهب الجبرية ، هو ذو جذور جانسينية ، ومن هنا فرادنيته التي تتجنب العالم ، ولا تنسجم مع الموقف الكاثوليكي الرسمي . أنظر دراسة Hanigsheim حول الجانسينية الفرنسية المذكورة في الحاشية رقم 10 من الفصل الأول القسم الثالث .

(25) وكذلك الأمر بالنسبة إلى الجانسينيين .

(26) تبنى Ph. J. Spener وجهة نظر مماثلة : إن الصديق نادراً ما يقدم نصيحة في سبيل مجد الله ، غير أن أسباباً دنيوية على الأغلب هي التي تملي عليه التدخل (ولكن ليس بالضرورة أسباباً أنانية) . «إن العارف أعمى في مواضيع غيره ، لكنه الأكثر دراية بأموره ، فهو يحصر نفسه في دائرة شؤونه الخاصة ولا يمد أصابعه إلى نار هو بغنى عنها . يرى الخطأ ويتعلم ألا يثق إلا بنفسه ، ولا يثق بالآخرين إلا بمقدار ما لا يسبب لهم خيبة أمل» .

هذه هي فلسفة Thomas Adams : «**أعمال الطهريين الإلهية**» ص 11 . انظر أيضاً : Bailley ، «**التقوية العملية**» ص 176 ، وهي الفلسفة التي تدعو صباحاً ، قبل الاختلاط بالآخرين ، إلى أن يتخيل المرء نفسه وهو يمشي في غابة موحشة مليئة بالأخطار ، ويصلي لله [لكي يمنحنا] «ثوب **الحذر** والعدالة» . يوجد هذا الشعور لدى كل الطوائف النسكية من غير استثناء ، ويؤدي ، عند كثير من التقويين ، بطريقة مباشرة ، إلى أن يعيش المرء حياة نسكية داخل الحياة الدنيا . Spangenberg ذاته يذكر ، مشدداً على مقطع Jérémie ، XVII ، 5 ، قائلاً : «بؤساً للإنسان الذي يثق بالإنسان» . في سبيل فهم كل هذا الكره للناس المتجلي في هذا الموقف ، أنظر ملاحظات Hoorn beek حول واجب **محبة العدو** . نجد المقولة ذاتها المتعلقة بتحويل الثأر ، في الأجزاء التي تلي النفي من العهد القديم ؛ ويعتبر ذلك تكثيفاً واستبطاناً ماكرين لروح الثأر ، بالمقارنة مع المبدأ القديم القائل «العين بالعين» . حول حب القريب ، أنظر الملاحظة (35) لاحقاً .

(27) من البديهي أنه لم يكن لكرسي الاعتراف هذا الأثر فحسب . فتفسيرات Muthmann هي تفسيرات بسيطة جداً بالنسبة لمسألة بسيكولوجية بمثل تعقيد الاعتراف .

(28) هذه النقطة ذات أهمية خاصة لتأويل الأسس البسيكولوجية التي تقوم عليها التنظيمات الاجتماعية الكالفينية . ذلك أن دوافعها الحميمة هي دائماً «فردانية» و«عقلانية» . ولا يدخل الفرد إليها بعواطفه . كما أن «مجد الرب» **والخلاص الشخصي** ، يبقيان دائماً فوق «عتبة الوعي» . وما تزال بعض السمات الخاصة بالتنظيم الاجتماعي للشعوب ذات الماضي الكالفيني تحمل الدليل على ذلك .

(29) إن الميزة الأساسية **المضادة لسلطوية** المعتقد ، التي تحتقر ، من حيث المبدأ ، كل تدخل من جانب الكنيسة أو الدولة في شأن الأخلاق أو الخلاص ، باعتباره أمراً غير مفيد ، قد أدت إلى تحريم ذلك ، على سبيل المثال ، على يد سلطات هولندا . وكانت النتيجة دوماً تشكيل جمعيات دينية سرية (كما كانت الحال بعد عام 1614) .

(30) حول بانيان Banyan انظر سيرة Froude في سلسلة «**رجالات الأدب الانكليزي**» ، وكذلك الموجز السطحي الذي وضعه Macaulay (Miscel. Works, II, p. 227) . مع أن Banyan كان كالفينياً

معمدانياً منضبطاً، فلم تكن تعنيه الفوارق القائمة بين الطوائف.

(31) فيما يتعلق بميزة الشراكة في المسيحية اللوثرية ، يبدو من المؤكد الرجوع إلى الفكرة ، التي لا شك بأهميتها ، والقائلة بأن الشرط الضروري لخلاص النفس هو أن يكون المرء مقبولاً في طائفة ، وذلك وفقاً للأوامر الإلهية ، وهي الفكرة الناجمة عن الضرورة الكالفينية القائلة «بالإندماج في جسد المسيح» (Calvin. Institution christiana، III ، II ، 10) . غير أن محور المسألة ، من وجهة نظرنا الخاصة ، قد أزيح من مكانه . إن من شأن هذا المبدأ الاعتقادي أن يتطور أيضاً في كنيسة ذات طبيعة مؤسسية تحديداً . وهذا ما حصل فعلاً كما هو معلوم . إلا أنه لم يجد ، في ذاته ، هذه القوة البسيكولوجية التي يمكن أن تدفع مثل هذه الطوائف إلى الظهور وأن تنفخ فيها هذا النشاط الذي تتمتع به الكالفينية . إن الميل إلى تشكيل طوائف يتجلى حتى خلال «الحياة الدنيا» خارج تنظيم الكنيسة الذي أمر به الله . وحقيقة كون المسيحي يعتقد باثبات نعمة خلاصه من خلال العمل هي أمر محدِّد ؛ إن الارتعاب بشدة من عبادة المخلوق ، ومن الارتباط **الشخصي** بكائنات بشرية أخرى ، ينبغي أن يوجه هذه الطاقة بشكل خفي نحو حقل النشاط الموضوعي (اللاشخصي) . فالمسيحي الذي يبقى يلاحقه امتحان نعمة الخلاص يتصرف تبعاً للأهداف الربانية التي لا يمكن أن تكون إلا غير شخصية . كل علاقة شخصية بين الإنسان والإنسان ، على الصعيد العاطفي الصرف ، أي خالية من العقلانية ، يمكن بسهولة أن تحاط بشكوك عبادة الجسد، من جانب الأخلاق الطهرية، وكذلك من جانب كل أخلاق نسكية. فعلى سبيل المثال أليس الاحتراس التالي واضحاً بما فيه الكفاية؟ إنه أمر غريب وغير مناسب التصرف الذي يدفع بمخلوق عقلاني إلى أن يحب أحداً أكثر مما يسمح لنا العقل به. «تخفق عقول الرجال عادة من محبتهم لله» [Baxter، «**الدليل المسيحي**»، ص 253]. إننا نجد مثل هذه الحجج في أكثر من مكان. ثمة فكرة ما تحمّس الكالفينيّ. وهي الفكرة القائلة بأن الله، في خلقه العالم، بما في ذلك النظام الاجتماعي، كان عليه موضوعياً أن يتصور وسائل تمجيده، وإنه لم يكن يريد الخليقة لذاتها، بل أراد تناسق المخلوق خاضعاً لإرادته. لهذا السبب فإن طاقات المصطفى الحيوية، محررة بمذهب الجبرية، تتحول إلى جهود من أجل عقلنة العالم. إن الفكرة القائلة بأن الثروة العامة ينبغي أن تكون مفضّلة على كل ثروة شخصية أو خاصة، هي فكرة على قلة ما فيها من جدّة، متأتية ، في نظر الطهري، من رفض عبادة المخلوق. وعزوف الأميركيين التقليدي عن المهن التي تؤدي خدمات خاصة ربما يرتبط بهذا التقليد، وإن بطريقة غير مباشرة، بعيداً عن أسباب أخرى مهمة قائمة على أساس المشاعر الديموقراطية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المناعة النسبية، التي تتمتع بها شعوب ذات ماضٍ طهري، ضد الاستبداد، وبشكل عام موقف الانكليز الحر حيال كبار رجال الدولة عندهم، بالمقارنة مع ما كنا قد شهدناه، سلباً أم إيجاباً، في المانيا منذ عام 1878. إن عندهم، من جهة، إرادة طيبة رفيعة في أن يُعطى الإنسان العظيم ما يستحق؛ ومن جهة ثانية يرفضون أن يجعلوا منه مادة انفعال هستيري، ويرفضون الفكرة الساذجة القائلة بإمكانية الطاعة السياسية، «عرفاناً» لأي كان، انظر: Baxter, Christian, Directory، ط 2، 1678، I، ص 56. حول الطبيعة الجرمية للإيمان بالسلطة - المباحة في الكتاب بصفة غير شخصية فحسب - وحول التفاني المفرط في سبيل الناس الأكثر نبوغاً وقداسة، وهو ما يخشى أن يشكل مجازفة بالطاعة الواجبة لله. إن النتائج السياسية التي تترتب على رفض عبادة المخلوق، والمبدأ القائل بأن الله وحده هو الذي يجب أن

يحكم في الكنيسة أولاً، ثم في الحياة بشكل عام، إن هذا وتلك ليسا من اختصاص هذه الدراسة.

(32) علينا غالباً أن نعود إلى مسألة العلاقة بين «النتائج» العقدية و«النتائج» البسيكولوجية العملية. هل من الضروري القول إنه لا تماثل بين هذه وتلك؟

(33) إن كلمة «اجتماعي» في هذا السياق لا تتضمن المعاني المعاصرة للعبارة. فهي تنطبق فحسب على المشاغل داخل الطوائف المنظمة، الدينية أو السياسية أو غيرها.

(34) «إن الأعمال الصالحة التي تحققت بنية أخرى غير مجد الله» هي أعمال مدانة. «اعترافات Kanserd Knollys» الفصل XVI.

(35) إن سلوك بعثة التبشير الداخلية في الصين وبعثة الإتحاد العالمي للمبشرين من شأنه أن يساعدنا على فهم المعنى الذي تأخذه «اللاشخصية» في حب القريب - وهي محددة بعلاقة الحياة حصرياً مع الله - وذلك على الصعيد الخاص بحياة الطوائف الدينية. (انظر بهذا الصدد، Warneck، «تاريخ البعثات التبشيرية البروتستانتية». ص99، III). إن جيشاً من المبشرين (حوالى الألف في الصين وحدها) بُني وجُهِّز بكلفة مرتفعة. تتعلق المسألة «بإهداء» المبشرين المثابرين بالمعنى الدقيق للكلمة، الانجيل إلى الوثنيين، فالمسيح قد أمرهم بذلك، وبه ربط مسألة انبعاثه. أن يتحول الوثنيون إلى المسيحية ويتوصلوا بالتالي إلى الخلاص، أن يتمكنوا من فهم لغة المبشرين، وإن على صعيد القواعد اللغوية فحسب، فهذا أمر ثانوي بالمطلق، والله نفسه يتدبر ذلك. استناداً إلى Hudson Taylor (انظر Warneck، م. ن) تعد الصين خمسين ألف عائلة تقريباً؛ يتولى ألف مبشر الاتصال، كل واحد منهم بخمسين عائلة يوميا (!) وهكذا يكون من الممكن «اهداء» الانجيل في الف يوم أي خلال أقل من ثلاث سنوات إلى جميع الصينيين. وعلى أساس هذه الترسيمة بالضبط أقامت الكالفينية نظام كنيستها. ولم يكن الهدف خلاص نفس المؤمن - فهذا من عمل الله وحده (ومن عمل المؤمن بالذات عملياً)، وهو ما لا يمكن أن يتأثر بأية وسيلة من وسائل القوة التي تستخدمها الكنيسة - بل الهدف مجد الله. إن الكالفينية ككالفينية ليست أبداً مسؤولة عن مآثر البعثات حديثاً. فكل الطوائف مشاركة فيها. كالفن ذاته ينفي أن يكون إرسال المبشرين إلى الوثنيين أمراً الزامياً. فقد كان انتشار الكنيسة وتوسعها هو unius dei opus. بالطبع، إن مصدر هذه الوقائع هو ما ينبغي البحث عنه في الأفكار التي كانت سائدة في مجمل الأخلاق الطهرية والتي بموجبها يتحرر المرء من حب القريب إذا ما نفذ أوامر الله من أجل تمجيده. وهكذا يتلقى قريبنا ما يعود إليه؛ ويتدبر الله ذاته أمر ما تبقى. وهكذا فإن الإنسانية، فيما يخص العلاقات مع القريب هي، إذا صح القول، إنسانية مخنوقة.

وعليه، يشكل يتامى امسterدام بستراتهم وسراويلهم الملونة عمودياً بالأسود والأحمر أو الأحمر والأخضر (نوع من ثياب المجانين)، الذين يقادون إلى الكنيسة في موكب، يشكلون حسب أفكار الماضي، من غير شك، مشهداً من أكثر المشاهد تعبيراً وتقوية؛ وهو يمثل بقية أثر من أوضاع القرن العشرين على صعيد الاحسان اللوثري، وهو بقية أثر بالمعنى الصحيح للكلمة. إنه يخدم مجد الله في حدود ما يمس كل المشاعر الشخصية والإنسانية. وكذلك الأمر فيما يتعلق بجميع تفاصيل الحياة الخاصة، وهذا ما سنراه لاحقاً. ذلك لا يدل طبعاً إلا على ميل، وعلينا أن نضع له بعض الحدود. غير أنه من الضروري أن نشير هنا إلى ميل مماثل، بمثل هذه الأهمية، لدى هذه التديّنية النسكية.

(36) إن اخلاق الـ Port-Royal ، على هذا الصعيد ، هي أمر مختلف تمام الاختلاف ، مع أنها محددة بالجبرية ، وذلك بفعل ميلها الصوفي وانفصالها عن العالم ؛ بماذا يمكن أن يقال عنها كاثوليكية ، (أنظر Honigsheim ، م. ن.) .

(37) إن Hundeshagen في كتابه : «**محاضرات في التاريخ الدستوري للكنيسة**» (1864 ، ص 37) يمثل وجهة النظر التي استعيدت مراراً منذ ذلك الحين ، والتي كانت الجبرية بموجبها معتقد اللاهوتيين لا مذهباً شعبياً . وهو ما ليس دقيقاً ، إلا إذا ماثلنا بين الشعب وبين جماهير الشرائح الدنيا الأمية ، ويبقى ، حتى مع ذلك ، ذا دلالة محدودة جداً . يقول لنا Köhler (م . ن) ، في الأربعينات من القرن التاسع عشر ، أن الجماهير (أي البرجوازية الصغيرة الهولندية) كانت متأثرة بعمق بهذا المذهب . مَن كان ينكر الجبرية المزدوجة كان يُعتبر هرطوقياً منبوذاً . حتى أن Köhler ذاته كان قد سئل عن تاريخ «انبعاثه» (بمعنى الجبرية) . وقد تأثر بذلك Da Costa وانفصال de kock تأثراً كبيراً . ليس كرومويل وحده الذي كان Zeller قد بيّن تأثير هذا المعتقد عليه بل جيشه أيضاً كان يعرف معه جيداً بماذا كانت المسألة تتعلق . وفي المقابل ، كانت القوانين الصادرة عن كل من سينودسي Dordrecht و West-minster المتعلقين بهذا الموضوع ظاهرة ذات أهمية قومية . إن أتباع كرومويل لم يعترفوا إلا بالذين يؤمنون بالجبرية ، أما باكستر ، الذي كان خصماً للوصي على العرش ، فقد قدّر أن عمله كان ذا أهمية فيما يتعلق بطبيعة الأكليروس . ويغدو أمراً يستحيل تصوره ألا يكون التقويون اللوثريون وأعضاء الجمعيات السرية الانكليزية قادرين على فهم هذا المذهب . إنه هو بالتحديد الذي وحد فيما بينهم ، في عملية البحث عن تحقيق الخلاص.

ما تعنيه الجبرية، أو ما لا تعنيه، إذا ما ظلت مذهباً للاهوتيين، هو ما تبينه لنا الكاثوليكية الأرثوذكسية ، التي لم تتنكر له كمذهب باطني ذي شكل غامض . المهم هو أن هذا الأخير قد رفض دوماً الفكرة القائلة أن الفرد مجبر على أن يتصرف كمصطفى وعلى أن يثبت ذلك . أنظر بالنسبة إلى المذهب الكاثوليكي A. Van Wyck : «**تفسير الجبرية**» (Köln 1708) . ليس لنا أن ندرس هنا ضمن أية حدود كانت تستند أفكار باسكال على الجبرية .

إن Hundeshagen الذي يكره هذا المذهب، يبني انطباعاته استناداً إلى الظروف الألمانية ، ويستند نفوره على الرأي الاستنباطي الصرف القائل إن المذهب يؤدي بالضروري إلى الحتمية وإلى التناقضات الداخلية . كان Zeller (م. ن) قد رفض هذا الرأي . من ناحية أخرى ليس من الممكن انكار حقيقة أن الأمور كان يمكن أن تمضي في هذا السبيل. كان كل من Melanchthon و Wesley قد تحدثا عن ذلك ، كل في زمنه . غير أن المسألة ، على كل حال ، تتعلق في المرتين بخليط من الايمان والتدين العاطفي الصرف . بالنسبة إلى المؤلفين الذين تغيب عنهم فكرة التوكيد العقلانية ، فإن نتيجة مماثلة تنجم عن جوهر المذهب .

لقد ظهرت النتائج الحتمية ذاتها في الإسلام، ولكن لماذا؟ لأن هناك في الإسلام ما نسميه **القضاء والقدر** وليس الجبرية ، لأن المقصود هو المصير في **الحياة الدنيا** وليس الخلاص في **الآخرة** ، ولأن العنصر الأكثر أهمية من الناحية الأخلاقية «توكيد النفس» عند المؤمن في جبريته ، لا يلعب في النتيجة أي دور أبداً . يمكن أن ينجم عن ذلك غياب أي خوف لدى المحارب ، ولكن غياب أي استنتاج أيضاً عن عقلنة الحياة ، لأن ما ينقص هو «الثواب» الديني. أنظر: «الشرح اللاهوتي» لِـ: F. Ulrich ،

«القضاء والقدر في الإسلام والمسيحية» 1900.
إن ما لحق المذهب من تعديلات خلال التطبيق العملي - عند باكستر مثلاً - لم يؤد إلى تشويش في جوهره، خلال فترة موازية لتلك التي تزعزعت فيها فكرة الاصطفاء الإلهي، مطبّقة على فرد ملموس وفكرة دليله. وأخيراً فإن كل الشخصيات الكبرى في الطهرية (بالمعنى الأكثر شمولاً) قد انطلقت من هذا المذهب الذي أثرت حدّتـه القائمة تأثيراً كبيراً على مرحلة الشباب عند ، - Milton، وبنسبة أقل Baxter، ومن بعدهما Franklin الحر التفكير. إن تحررهم من التأويل الدسيق لهذا المذهب لم يكن إلا تطابقاً مع تطور الحركة الدينية برمتها في الاتجاه ذاته. غير أن جميع اليقظات الدينية، على الأقل في هولندا، وفي معظم الأحيان في انكلترا، قد نسبت بالتالي إلى المصدر ذاته.

(38) هذا أيضاً صحيح وهذه هي العلاقة المهمة منه، التي ذكرها Banyan في كتابه «**تقدم الحاج**».

(39) قبل أن يوضع معتقد الجبرية جانباً كانت المسألة هذه أبعد عن لوثريي عهد ورثة الاسكندر منها عن الكالفينيين. لا لأن اللوثري أقل اهتماماً بخلاص نفسه، بل لأن الكنيسة اللوثرية كانت تتخذ، في مجرى تطورها، صفة **مؤسسة الخلاص**. وكان الفرد يعتبر فيها موضوع نشاطها، ويشعر بأنه يتمتع بحمايتها. إن التقوية هي الأولى التي أثارت هذه القضية في اللوثرية بطريقة ملفتة للنظر. ومع ذلك، لا يمكن إنكار الواقع، ذلك أن مسألة تحقيق الخلاص ليست حكراً على ديانة واحدة، بل هي ظهرت في معظم ديانات الخلاص غير السرية: البوذية، اليابانية وغيرهما. وهي كانت في أساس كل التعليلات البسيكولوجية ذات الطابع الديني الصرف.

(40) هذه الفكرة موجودة بعبارات واضحة في الرسالة الموجهة إلى Bucer, Corpus Reformatorum, XXIX, p. 883.

حول هذا الموضوع، قارن مرة أخرى، مع Scheibe، م. ن. ص 30.

(41) إن اعتراف Westminster يجعل المصطفين يلمحون يقينية الخلاص **الأكيدة**، مع أننا نبقى، بكل نشاطيتنا، «خدماً غير مفيدين» ومع أن الصراع ضد الشر ينبغي أن يدوم مدى الحياة. غير أن المصطفى ذاته ينبغي أن يقاتل طويلاً قبل أن يبلغ هذه اليقينية التي يمنحه إياها إحساسه بأنه قام بواجبه، وهو ما لا يمكن أن يخلو منه مؤمن حقيقي.

(42) إن المذهب الكالفيني الحقيقي يحيل إلى الإيمان وإلى الشعور بالاتحاد بالله في الطقوس الدينية، من غير أن ينوه، إلا بطريقة عرضية، بما تبقى من «ثمار العقل». أنظر بعض مقاطع من Heppe، Dogmatik der evangelischen- reformierten kirche, p. 425. ينكر كالفن ذاته، وبكثير من الالحاح، أن تكون الأعمال علامة على فضل الله، مع أنه يعتبرها، كما يعتبرها لوثر، كثمرة للإيمان. (inst. christ. III, 2, 37, 38). إن الميل العملي إلى إثبات الإيمان بالأعمال، وهو الذي يميز النسكية، يترافق مع التحول التدريجي الذي لحق بمذهب كالفن. بالنسبة إلى هذا الأخير، (كما بالنسبة إلى لوثر)، فإن نقاء العقيدة والأسرار المقدسة هي التي تميز الكنيسة الحقيقية، غير أن النظام أو الانضباط قد وُضعا، فيما بعد، على قدم وساق مع العلاقات الأخرى. يمكن أن نتأكد من هذا التطور في المقاطع التي ذكرها Heppe. م. ن، ص ص 194، 195. ومن ناحية أخرى، في الطريقة التي تم فيها تنسيب أعضاء الطوائف في البلاد المنخفضة منذ بداية القرن السادس عشر (الشرط الأول المطلوب كان الخضوع المقبول صراحة للنظام).

(43) على سبيل المثال Olevian : De substantia fœderis gratruiti inter Deum et electos (1585), p. 257; و Heidegger : Corpus theologie ، XXIV ، ص ص. 87 ؛ ومقاطع أخرى من Heppe . م. ن، 425 .

(44) انظر ، حول هذا الموضوع : ملاحظات Schneckenburger ، م. ن. ص 48 .

(45) مثلاً ، عند باكستر : يعاود الفارق بين الخطيئة المميتة والخطيئة غير المميتة الظهور ضمن معنى كاثوليكي بالمعنى الكامل . الأولى إشارة أو دليل على أن نعمة الخلاص غير موجودة أو على أنها غير حقيقية ؛ وحده اهتداء الإنسان من شأنه أن يقدم الدليل على وجود النعمة . أما الثانية فهي تتناقض مع الخلاص .

(46) وكذلك ، مع فروقات عديدة ، عند Baxter، Bailey ، Sedgwick ، Hoornbeek . أنظر في المقابل الأمثلة التي قدمها : Schneckenburger م. ن. ص 262 .

(47) إن تصور تحقيق الخلاص كصنف من الحالات الاجتماعية (التي يمكن مقارنتها مع وضع النسكيين في الكنيسة القديمة) كان تصوراً واسع الانتشار . أنظر ، فيما تنظر ، في تاريخ سابق عن 1740 : Shortinghuis Het, innige christendom، (ممنوع من جانب الجمعيات العامة) .

(48) هذا ما سنراه لاحقاً عبر مقاطع عديدة من كتاب باكستر : Christian Directory . هذا الأمر بالنشاط المهني كشيء يصرف عن القلق الناجم عن دونية المرء الأخلاقية يذكر بالتأويل البسيكولوجي الذي يعطيه باسكال لغريزة الكسب وللنشاط النسكي ، وهما وسيلتان تمّ ابتكارهما لخداع النفس بشأن الفراغ الأخلاقي . إن الإيمان بالجبرية عند باسكال والاعتقاد الراسخ بأن الخليقة تفقد قيمتها عقب الخطيئة الأصلية ، لا يؤديان إلا إلى رفض الحياة، الدنيا وإلى طلب التأمل ، الوسيلة الوحيدة للتخلص من عبء الخطيئة ، ولبلوغ يقينية الخلاص . إننا ندين إلى الدكتور Paul Honigsheim في تفسيره المذكور (جزء من دراسة اكثر شمولاً نأمل أن تستكمل) بملاحظات ثاقبة حول التأويل الكاثوليكي الأرثوذكسي ، والتأويل الجانسيني ، المتعلقين بمفهوم الشغل . لا وجود عند الجانسينيين لأي أثر لعلاقة بين يقينية الخلاص والنشاط الدنيوي . إن تصورهم عن الشغل يتطلب الموافقة المطلقة على الوضع الذي نكون فيه موجودين في الحياة، والذي يعتبر مفروضاً ليس فقط من جانب النظام الاجتماعي ، كما هي الحال في الكاثوليكية ، ولكن أيضاً من قبل صوت ضميرنا . وهذا ما يعتبر أشد مما هو معروف عند اللوثريين والكاثوليك الأرثوذكس (Honigsheim م. ن. ، ص ص 139) .

(49) ينطلق Lobstein من وجهة النظر هذه في ملخصه الواضح عن Festgabe fûr H. Holtzmann ؛ للمقارنة مع ماسيلي . لقد أعيب عليه أنه أولى كثيراً من الأهمية ليقينية الخلاص. غير أنه ينبغي تمييز لاهوت كـالفن من الكالفينية ، النظام اللاهوتي لحاجات الرعوية . كل الحركات الدينية التي بلغت الجماهير متحدرة من السؤال : «كيف يمكن للمرء أن يتأكد من خلاصه؟» وقد لعب هذا السؤال كما قلنا دوراً كبيراً ليس فقط في الحالة الراهنة بل في تاريخ الديانات كله ، حتى في الهند . وفي المقابل ، هل يمكن أن يكون الأمر غير ذلك؟

(50) لا يمكن من غير شك ، انكار واقع أن هذا التصور لم يبلغ كامل نموه إلا في اللوثرية المتأخرة (Meisner ، Nicolai ، Praetorius): . حتى أنه كان موجوداً لدى Johannes Gerhard بالمعنى المحدد الذي ذكرناه . ولهذا السبب يدعي ريتشل Ritschl ، في الكتاب الخامس من **«تاريخ التقوية»**

(III ، ص. 3) أن ادخال هذا التصور في الديانة اللوثرية يشكل بعثاً لعناصر التقوى الكاثوليكية (أو اقتباساً منها) وهو لا ينكر (ص 10) أن مسألة يقينية الخلاص الشخصي كانت هي ذاتها ، عند لوثر وعند الصوفيين الكاثوليك ، غير أنه كان يعتقد أن الحلول التي عرضها كل من الطرفين كانت على طرفي نقيض . ليس لي رأي شخصي حول هذا الموضوع . كان كل منهما يشعر أن النفحة التي انعشت «حرية الإنسان المسيحي» تختلف ، من جهة ، عن الثرثرة الفارغة حول «العزيز يسوع الصغير» في الأدب الصادر متأخراً ، ومن جهة أخرى ، عن شعور Tauler الصوفي . وكذلك فإن التعلق بالمادة الصوفية السحرية ، في المذهب اللوثري المتعلق بالقربان كان له دوافع دينية غير تقوى «برنارد» ـ «شعور **نشيد الأناشيد**» ـ الذي يعود إليه Ritschl دائماً كمصدر للعلاقة الزواجية بالمسيح . ولكن ، ألم يسهم مذهب تناول القربان هذا ، من بين غيره ، في ايقاظ الشعور الصوفي؟ وفي المقابل ، ليس دقيقاً أبداً القول (م. ن. صII) إن حرية المتصوف كانت ببساطة تكمن في **الاعتزال** عن العالم . لقد وصف Tauler بشكل جيد ـ وهذا ما يرتدي أهمية كبيرة في علم النفس الديني ـ النتائج العملية الناجمة عن التأمل الليلي . وقد طالب به خلال حالات الأرق . فقد لاحظ مثلاً النسق الذي يمكن أن يقدمه التأمل إلى الفكر الموجه نحو الشغل الزمني . «بذلك **فقط يستنير العقل ، ويقوى الدماغ** . وبفضل ممارسة الاتحاد مع الله ممارسة داخلية ، يصبح الإنسان طيلة النهار اكثر أماناً ويغدو موجهاً توجيهاً ربانياً ، ويغدو كل عمله أكثر انتظاماً . وإذا تهيأ الإنسان على أساس ذلك يبني على الفضيلة نفسه وعمله ، وإذا ما عاد إلى الحياة يصبح عمله **فضيلاً والهياً**» (fol. 318 ، Predigten) . نرى على كل حال ، وهذا ما سنعود إليه ، أن التأمل الصوفي والقبول العقلاني بالشغل لا ينفي أحدهما الآخر . وليس العكس صحيحاً إلا إذا اتخذ الدين صفة هستيرية بنوع خاص ، وهو ما لم يحصل لا عند جميع الصوفيين ولا حتى عند جميع التقويين .

(51) انظر ، حول هذا الموضوع : المدخل إلى دراسات تحت عنوان ، «**الأخلاق الاقتصادية في الأديان العالمية**» [التي تشكل تتمة للدراسات المترجمة في المجلد الحالي] .

(52) مع هذه الفرضية تمتلك الكالفينية نقطة اتصال مع الكاثوليكية الرسمية . ولكن ، ينجم عن ذلك ، بالنسبة إلى الكاثوليك ، ضرورة قداسة الغفران ، وبالنسبة إلى اللوثريين ، ضرورة التوكيد العملي عن طريق النشاط في الحياة الدنيا .

(53) انظر، على سبيل المثال: Théodore de Bèse, De proedestinationis doctrina et vero usu tractatio [...] ex [...] proelectionibus in nonum Epistolœ ad Romanos caput, a Raphaele Eglino [...] excepta (Genevae 1582), p. 113.

إن هنالك مجالاً للحذر فيما يتعلق بمؤشرات الهلاك الأبدي، لأن ذلك متعلق **بالوضع النهائي** . يتميز الطهريون بداية حول هذه النقطة . انظر في المقابل التحليل الثاقب الذي وضعه Schneckenburger ، م. ن. ، والحق يقال، فهو لا يشير إلا إلى صنف محدود جداً من المؤلفات، وتعاود هذه السمة الظهور بشكل دائم في الأدب الطهري . «سوف لن يقال لك هل أنت مؤمن ؟ ولكن سيقال لك هل كنت قاعداً أو مبادراً؟» يقول بانيان في كتابه «**راحة القديسين الأبدية**» : أما الإيمان، في نظر Baxter ، الذي يعلم الشكل المخفف جداً من الجبرية، يعني الخضوع للمسيح قلباً و **من خلال الأعمال** . «افعل ما تستطيعه أولاً وبعدها تضرع إلى الله ثم اشتك إليه لأنه حرمك النعمة، هذا إذا كنت محقاً»، يجيب بذلك على

الإعتراض القائل بأن الإرادة لم تكن حرة وأن الله وحده يحتفظ بسلطة منح الخلاص. (Works of the puritan Divines، IV، ص. 155) ينحصر بحث Fuller (مؤرخ الكنيسة) في السؤال الوحيد حول الدليل العملي والشاهد على الخلاص الذي يوفره السلوك. وكذلك بالنسبة إلى Howe في المقطع المذكور سابقاً. إن دراسة معمقة للكتاب المذكور من شأنها التذكير بعدد من المراجع.
ليس نادراً أن تكون كتابات ذات طابع كاثوليكي صرف قد اهتدت أو تحولت إلى الطهرية. لقد حصل ذلك، بالنسبة إلى Baxter، مع مخطوطة يسوعية. أما بالنسبة إلى مذهب كالفن، فإن هذه التصورات لم تكن جديدة كلياً. لكن يقينية الخلاص، في نظر كالفن، لا يمكن أن تتحقق بهذه الطريقة (ص 147)، وبشكل عام نرجع إلى Jean I، III، 5 وإلى مقاطع أخرى مشابهة. استباقاً نقول إن نشدان المؤمن الفعّال لم يكن محصوراً بالكالفينيين. إن إعلان المبادىء الطهري، في المادة المتعلقة، بالجبرية، يتناول ثمار الإيمان بالطريقة ذاتها.
المادة 7 من الإعتراف المنشور في Baptist Church Manual لـ : J.N. Brown، D.D. Bopt،

Philadelphie. Am. Bopt soc وكذلك، المخطوطة التقوية (ذات التأثر المعمداني) المعتمدة من قبل سينودس Haarlem عام 1649، فهي تبدأ (ص 1) بالسؤال الثاني: «بماذا يُعرف أبناء الله؟».

(54) قبل ذلك، كانت هذه الإشارات قد وضعت حول مدلول هذا التصور بالنسبة للمحتوى المادي المتعلق بالأخلاق الاجتماعية. هنا لن نهتم أبداً **بالمحتوى**، بل بتبرير أو **تعليل** الفعل الأخلاقي.

(55) إلى أي حد أمكن لهذه الفكرة أن تسهل اختراق الطهرية من قبل الروح اليهودية الموجودة في العهد القديم، المسألة بدهية.

(56) وهكذا فإن إعلان Savoy يقول عن أعضاء الأكليروس الطاهرين أنهم «قديسون بسبب رسالتهم وهم بارزون في مهنتهم وأعمالهم».

(57)انظر Charnock «مبدأ الطيبة» في كتابه: «**أعمال الطهريين الربانية**».

(58) إن التحول من دين لآخر، كما يقول Sedgwick، هو «النسخة المطابقة لقرار الجبرية». المصطفى مدعو أيضاً إلى الطاعة، وقد جُعل قادراً على ذلك. هذا ما يعلّمه Bailey. حسب الإيمان (المعمداني) لدى Hanserd knollys، فإن الذين يدعوهم الله إلى الإيمان (الإيمان الذي يتجلى في سلوكهم) هم مؤمنون أصليون وليسوا مجرد مؤمنين مؤقتين بحسب إعتراف المعمداني هنسرد كوبي.

(59) قارن، على سبيل المثال، مع إستنتاج Baxter في كتابه: «**الدليل المسيحي**».

(60) هكذا، مثلاً، يرفض Charnock «الفحص الذاتي» ص. 183، المذهب الكاثوليكي المتعلق بالـ Dubitatio.

(61) تتكرر هذه البرهنة باستمرار عند Hoornbeek، في «**اللاهوت العملي**»، مثلاً: I، ص 160: II ص ص 70، 72، 182.

(62) مثلاً يقول الـ Confessio Helvetica، رقم 16، بعدم صحة الخلاص الإعتباطي.

(63) قارن، بالنسبة إلى كل ما سبق مع: Schneckenburger ص 80.

(64) يفترض أن Augustin قد قال: Si non es prœdestinatus fac ut proedestineris.

(65) لنتذكر كلام غوته الذي يحمل المدلول ذاته من حيث الجوهر: «كيف يمكن للمرء أن يعرف نفسه؟

ليس أبداً عن طريق الملاحظة بل عن طريق الفعل. حاول أن تقوم بواجبك تعرف ما أنت. وما هو واجبك؟ هذا ما يطلب منك يومياً».

(66) لأنه، بالنسبة إلى كـالفن، من الثابت أن القداسة ينبغي أيضاً أن تظهر خارجياً (فقرة 2، 7، 9، I، IV، Institutio Christiana). إلا أن الحدود التي تفصل مرتكبي الخطايا والقـديسين تبقى مجهولة بالنسبة للإنسان. إننا حريصون على الاعتقاد أنه إذا كان كلام الله يقدم في مواعظ في الكنيسة المنظمة حسب القانون، وإذا ما وُجد مصطفون، فإنهم يبقون، بالنسبة لنا، مجهولين.

(67) إن الإيمان الكالفيني هو أحد الأمثلة الكثيرة الموجودة في تاريخ الديانات عن العلاقة القائمة بين النتائج الناجمة منطقياً وبسيكولوجياً عن بعض الأفكار الدينية من جهة، وبين السلوك الديني العملي، من جهة أخرى.

بالطبع، إن الحتمية هي التي ينبغي أن تكون النتيجة المنطقية للجبرية، ومع ذلك فإن النتيجة البسيكولوجية معكوسة تماماً بفعل إدخال «الإختبار». (لسبب مبدئي مماثل نادى أتباع نيتشه بتفسير أخلاقي إيجابي لفكرة العود الأبدي. فقد يتعلق الأمر، في هذه الحالة، بالمسؤولية عن حياة مقبلة لا تربطها أية تواصلية واعية بالموضوع الفاعل، في حين أن المسألة هي بالنسبة إلى الطهري: tua res agitur. Hoornbeek في «اللاهوت العملي» (مجلد I، ص. 159) قد حلل، بلغة عصره. تحليلاً جميلاً العلاقة بين الجبرية والفعل. إن المصطفين هم بالطبيعة متمردون على الحتمية؛ وبرفضهم هذا يخضعون أنفسهم للاختبار.

إن الفوائد العملية تضع حداً للنتائج الحتموية التي يمكن منطقياً توقعها (إنما التي تحدث، رغم كل شيء، بين حين وآخر).

بيد أن المحتوى الإيديولوجي لديانة ما، والكالفينية تبين ذلك بوضوح، هو، من ناحية أخرى، ذو أهمية كبيرة؛ ولا يميل William James مثلاً إلى الإعتراف بها (نماذج مختلفة من التجارب الدينية، 1902، ص 444 وما بعدها). إن مدلول العنصر العقلاني في الماورائيات الدينية يتكشف عن النتائج التي لا يمكن حصرها، والتي مارستها على الحياة بنية المفهوم الإيديولوجي ذاتها للمفهوم الكالفيني المتعلق بالله. إذا كان إله الكالفينيين قد أثر، أكثر من أي واحد قبله أو بعده، على التاريخ، فذلك يعود إلى النعوت التي تنعت بها قدرته الإيديولوجية. (إن التقييم «البراغماتي» الذي وضعه James عن أهمية الأفكار الدينية، تبعاً لمقياس تحققها في الحياة اليومية، هو بالتأكيد ناجم أصلاً عن عالم الأفكار المنسوب إلى الجانب الطهري من هذا المثقف البارز). ومن البديهي أن التجربة الدينية، كتجربة دينية، هي لا عقلانية مثل كل تجربة معاشة. إن الصوفية، في أرقى أشكالها، هي التجربة بالتحديد، وهي تتميز، كما بيّن James ذلك جيداً، بلا تواصليتها المطلقة. وهي تعرض، بصفتها معرفة، وباعتبارها متمتعة بخاصية **نوعية**، غير أنها لا يمكن أن تستعاد بطريقة مناسبة عن طريق النظام اللغوي أو المفهومي. وفي المقابل، من الصحيح أن كل تجربة معاشة تفقد باكراً من محتواها إذا ما سعت وراء صياغة **عقلانية**، وذلك بمقدار ما يكون التشكيك المفهومي مدفوعاً أكثر. هنا يكمن سبب الصراعات المأساوية التي يؤدي إليها هذا اللاهوت العقلاني؛ والطوائف المعمدانية في القرن السابع عشر تعرف ذلك جيداً. هذه الميزة اللاعقلانية ـ وهي ليست أبداً خاصة «بالتجربة» الدينية، بل خاصة، بمعانٍ ودرجات مختلفة، بكل تجربة معاشة ـ لا تحول دون أن يكون ذا أهمية كبيرة جداً نمط أو نظام التفكير

الذي، إذا صح القول، يصادر التجربة الدينية المباشرة لحسابه، لكي يجرها وراءه. ذلك أنه **إنطلاقاً من ذلك** نمت داخل الكنيسة، يوم كان تأثير الكنيسة على الحياة كبيراً ويوم كانت المصالح الدوغمائية أكثر عمقاً، معظم الاختلافات التي كانت نتائجها الأخلاقية ذات أهمية عملية كبيرة جداً بين سائر الديانات على الأرض. فكم كانت مصلحة العلمانيين بالذات في الدوغمائية كبيرة، في زمن الصراعات الدينية الكبرى، وذلك إذا نظرنا إليها بمقاييس اليوم. والذين يعرفون المصادر التاريخية معرفة جيدة يعلمون ذلك . ليس ممكناً أن نجد اليوم لها مثيلاً سوى التمثّل ، الخرافي هو أيضاً في الأساس، الذي تضعه البروليتاريا عن «العلم» ، تمثل ما يمكن أن تفعله وتبرهنه .

(68) يجيب Baxter، في كتابه: «**راحة القديسين الأبدية**» (مجلد، 7 . ص 6) على السؤال : هل سيكون الخلاص هدفنا وغايتنا بصورة شرعية وقانونية؟ بقوله: «يكون الخلاص غير قانوني إذا ما اعتبر ثواباً على عمل نقوم به، ويكون غير ذلك إذا ما اعتبر عملاً إرتزاقياً غير شرعي وتلبية لأوامر المسيح. عندئذ أرغب في أن أكون واحداً من المرتزقة».

إن عدداً من الكالفينيين المعتبرين أرثوذكسيين يقعون في إفراط هائل من مذهب التطهر بالأعمال. حسب Bailey في كتابه «**أعمال التقويين**»، ص 262. تعتبر الحسنات وسيلة لتفادي العقوبة الزمنية. في حين أن لاهوتيين آخرين يطلبون من المنبوذين القيام بأعمال صالحة، فربما أصبح هلاكهم الأبدي، بفضل ذلك، محمولاً أكثر؛ ومن المصطفين، لأن الله لا يعود يحبهم حينذاك من غير سبب، وهذا ما شكّل بمعنى ما ثواباً. وقد رضي الدفاع عن الدين، من جانبه [؟] ببعض التنازلات في موضوع تأثير الأعمال الصالحة بالنسبة لدرجة الخلاص. (Schneckenburger o p. cit. p. 101).

(69) من أجل إبراز الاختلافات المميزة، من الضروري الكلام هنا أيضاً بلغة مثالية ، وهذا ما شكل تأويلاً تعسفياً إلى حد ما للحقيقة التاريخية. غير أنه من المستحيل بغير ذلك التوصل إلى صياغة واضحة، أخذاً بالاعتبار تعقد المواد المستخدمة. ينبغي أن يدرس على حدة إلى أي حد ليست الإختلافات التي نبرزها بوضوح قدر الممكن، سوى إختلافات نسبية. كان المذهب الرسمي الكاثوليكي يطرح، حتى في العصر الوسيط، المثال الأعلى للتطهر المنهجي للحياة التي ينظر إليها **ككل**. ومن البديهي أن الممارسة السائدة في الكنيسة تستهل، بوسيلتها الانتظامية الأكثر فعالية، أي الإعتراف، طريقة العيش «اللامنهجي» الذي نتحدث عنه في النص؛ وأن المناخ المتشدد الذي تعيش في ظله الكالفينية، وعزلتها المرتدة على ذاتها هما غريبان كلياً عن الكاثوليكية العلمانية في العصر الوسيط.

(70) لقد سبق أن أشرنا إلى أن الأهمية الأساسية جداً المتعلقة بهذا العامل تعاود الظهور تدريجياً في دراستنا ـ «**الأخلاق الاقتصادية في أديان العالم**».

(71) واللوثري إلى حد ما. لم يكن لوثر يريد استبعاد هذا الأثر الأخير المتبقي من السحر الطقوسي.

(72) قارن مثلاً مع Sedgwick (الترجمة الألمانية لِـ Roscher). يتمتع النادم «بقاعدة حازمة» يستند إليها بالتحديد، وبناء عليها يسيّر حياته بمجملها وسلوكه ويغيّرهما (ص 591)؛ ويعيش حسب القانون فطناً متنبهاً حذراً (ص 596). ذلك ما لا يمكن حصوله إلا بتغيير ثابت يطال الإنسان بمجمله، لأن ذلك من نتائج الجبرية (ص 852). يتجلى الندم الحقيقي دوماً في السلوك (ص 361). يكمن الاختلاف بين عمل صالح، صالح فقط أخلاقياً، وبين الأعمال الروحية، في أن هذه الأخيرة هي واقع الحياة

المتجددة التي نلحظ فيها تقدماً متواصلاً لا يمكن بلوغه إلا بتأثير فوطبيعي من جانب النعمة الإلهية. Hoornbeek (م. ن. ص 150). إن الخلاص هو تحول الإنسان برمته بواسطة النعمة الإليهة (ص 190)، هذه الأفكار المشتركة بين كل الطوائف البروتستانتية موجودة حتماً في المثل العليا في الكاثوليكية. غير أن نتائجها لا يمكن لها أن تظهر إلا في التيارات الطهرية من النسكية، داخل الحياة الدنيا، ولا سيما في تلك التي تتلقى فيها كسباً بسيكولوجياً كبيراً إلى حد ما.

(73) ينطبق هذا الاسم الأخير، خصوصاً في هولندا، على أولئك الذين يعيشون وهم يلاحظون عن كثب تعاليم التوراة (وكذلك عند Voet). إلا أن كلمة «الميتوديّ» ظهرت في القرن السابع عشر منفصلة لتعني فقط الطهريين.

(74) لأنه، كما يشير إلى ذلك المبشرون الطهريون (على سبيل المثال Banyan، «**أعمال وكلمات الطهريين الإلهية**» ص. 126 يمكن لكل خطيئة معزولة أن تدمر كل ما يتراكم من «الأعمال الصالحة» خلال حياة بأكملها؛ إذا كان الإنسان قادراً وحده على تحقيق شيء واحد يعترف له الخالق بقيمته، أو حتى إذا تمكن من أن يعيش فترة معينة حياة الكمال، وهذا ما لا يمكن تصوره. لا يوجد إذن، كما في الكاثوليكية، نوع من الحساب الجاري برصيد دائن أو مدين حسب الحالة - وهي صورة كانت مألوفة في الزمان الغابر - بل كان ينطبق على **الحياة كلها** الخيار العنيد «إما... إما...» نعمة الخلاص أو الهلاك الأبدي. انظر فيما بعد الحاشية رقم 103 وهي صدى تصور الحساب الجاري.

(75) هذا ما يميز «القديس» عن مجرد الأدب والكياسة والشرعية، وهي شخصيات جون بانيان التي تعيش في مدينة اسمها الأخلاقية حيث تعاشر السيد Worldly - Wiseman.

(76) يقول Charnock، «الفحص الذاتي» (**أعمال الطهريين الالهية**): إن التأمل والفحص الذاتي أمران ضروريان لكل من له طبيعة عقلانية؛ وكذلك الملاحظة التي قال فيها: «التفكر في الذات هو أول مبادىء الفلسفة الحديثة».

(77) لم يحن الوقت بعد لمناقشة قرابة بعض الأفكار من البروتستانتية النسكية مع لاهوت Duns Scot. فلم يكن هذا اللاهوت معترفاً به أبداً بصفة رسمية؛ وكان، على الأكثر، مقبولاً، دون أن ينجو دوماً من تهمة الهرطقة. إن النفور اللاحق، إنما النوعي، من التقوية من جانب الفلسفة الأرسطوطاليسية أمر اتفق عليه لوثر، وإن بمعنى مختلف قليلاً، وكالفن بالخصومة الواعية مع الكاثوليكية. انظر (Institutio Christiana, II, Cap. II, 4; IV cap. XVII, 24) إن «سيادة الإرادة» كما يقول Kall هي أمر مشترك بين كل هذه الحركات.

(78) تقدم المقالة المتعلقة بالزهد، الموجودة في المعجم الكنسي الكاثوليكي مثلاً، تعريفاً له يتلاءم بالمطلق مع أرقى تجلياته التاريخية. وكذلك Seeberg في «**دائرة المعارف اللاهوتية والكنسية البروتستانتية**».

بالنسبة إلى فكرة الدراسة الحالية نبيح لأنفسنا إستخدام هذه الفكرة كما فعلنا ذلك من قبل. ولسنا نجهل إمكانية تقديم تعريف مختلف - ربما أشمل أو أضيق - وإمكانية تناوله كذلك بشكل عام.

(79) الطهريون موضوع مقارنة (في: Hudibras, Chant I, 18 - 19) مع الرهبان الفرنسيسكانيين حافيي القدمين. ويقول تقرير وضعه الرسول الجنوي Fieschi، أن جيش كرومويل هو جمعية من «الرهبان».

(80) **مؤكداً بسهولة هنا هذا التواصل الروحي بين نسكية الرهبان الذين يعيشون خارج العالم والنسكية**

الفاعلة في الحياة، أرى نفسي مندهشاً من قدرة Brentano (م. ن، ص 143 وغيرها) على أن يواجهني بكد الرهبان النسكي وبحقيقة كونهم ينشدون ذلك. هذه هي النقطة الوهاجة في Exkurs الذي وضعه ضدي. إن التواصلية التي نتناولها بالنقاش هي، كما يرى الجميع، إحدى الفرضيات الأساسية في كل أطروحتي: لقد تمكنت حركة الإصلاح الديني أن تخرج الحياة المنهجية والنسكية العقلانية المسيحية من الرهبنة لتضعهما في خدمة الحياة العملية في العالم الدنيوي. قارن مع البحث الذي يلي والذي بقي دون أي تغيير.

(81) وكذلك في تقارير كثيرة حول استجوابات هرطوقيين طهريين أوردها Neal في: «**تاريخ الطهريين**» و Crosby في: «**المعمدانيون الإنكليز**».

(82) اشتق Sanford، م. ن. (وكثيرون غيره قبله وبعده) من الطهرية هذا المثال الأعلى في «**المحافظة**». حول هذا المثال الأعلى، قارن أيضاً مع ملاحظات James Bryce حول المعهد الأميركي في المجلد الثاني من «**الكومنولث الأميركي**»، المثال النسكي في «**الرقابة الذاتية**» يجعل الطهرية تشارك أيضاً في ولادة الإنضباط العسكري الحديث. (حول Maurice d'Orange كرائد في تنظيم الجيش تنظيماً حديثاً، انظر: Roloff: (**الكتاب البروتستانتي السنوي** 1903) III, p. 255). إن «قوات» كرومويل المتقدمة بسرعة باتجاه العدو، مسلّحةً بالمسدّسات في قبضاتها، لم تكن متفوقة على الفرسان بعاطفتها الجياشة، بل على العكس، ببرودة سيطرتها على ذاتها، وهذا ما جعل قادتها يحتفظون دوماً بالإمساك بزمام الأمور في أيديهم. من جهة أخرى، كان من نتائج الهجومات الحادة التي قام بها الخيالة تفتيت مجموعاتهم. انظر «**جيش كرومويل**».

(83) انظر بشكل خاص Windelband: «**الإرادة الحرة**»، ص 77 وما يليها.

(84) ولكن من غير خليط. إن التأمل، مقروناً أحياناً بالعاطفية، غالباً ما يندمج بهذه العناصر العقلانية. ولهذا السبب فإن التأمل أمر منضبط **منهجياً**.

(85) إستناداً إلى R. Baxter، يعتبر مذنباً كل ما يعاكس العقل الطبيعي الذي وهبه الله معياراً للفعل. ليست العواطف هي التي تنطوي على محتوى مذنب فحسب، بل كل المشاعر غير العاقلة أو غير المعتدلة، لأنها بصفتها هذه، تدمِّر المشهد وبصفتها مظاهر من الجسد، تحول دون أن نعزو أفعالنا ومشاعرنا إلى الله، وبالتالي تهينه. أنظر على سبيل المثال ما قيل عن الطبيعة المذنبة المتعلقة بالغضب (**الدليل المسيحي** 1698، ص. 285. إن Tauler مذكور في الصفحة 287) وحول طبيعة القلق المذنبة (م. ن.، I، ص. 278، العمود الثاني). إذا كانت شهيتنا قائمة على أساس التزامنا بقاعدة ومقياس الأكل، **فهذا ما يوسم بالعبادة (م. ن، ص 316. عمود رقم 1). في النقاشات التي تنتمي إلى هذا النسق نجد حِكَم سليمان مذكورة في المقام الأول، إضافة إلى كتاب** De tranquillitate Animi لـ Plutarque، وكثيراً جداً كتابات العصر الوسيط النسكية، Saint Bernard و S. Bonaventure وغيرهما. إن التعارض مع: «من لا يحب الخمر والنساء والغناء...» لا يمكن أن يصاغ بشكل أكثر جذرية: إن فكرة العبادة تشمل هنا كل الملذات الحسية، في حدود ما تكون هذه غير مبررة بأسباب صحية، ففي حالة كهذه تصبح مباحة (كالرياضة منظوراً إليها ضمن هذه الحدود، وكذلك أشكال أخرى من «التسلية»). حول هذا الموضوع أنظر لاحقاً. يلاحظ أن هذه المصادر المذكورة هنا وهناك لا تحيل إلى مؤلفات دوغماتية أو تقوية، بل إلى مؤلفات تمليها الممارسة الرعوية. إنها تشكل إذن صورة ممتازة عن هذه الممارسة.

(86) أقول بشكل عابر، إنني آسف للإعتقاد بإمكانية أن نميز في هذا النقاش حكماً تقييمياً على هذا الشكل أو ذاك من أشكال الدين. فنحن بعيدون عن ذلك كل البعد. المسألة هي فقط مسألة تأثير بعض السمات التي تعتبر هامشية نسبياً من وجهة نظر دينية صرف، ولكن، التي تبقى مهمة بالنسبة للسلوك العملي.

(87) حول هذا الموضوع، انظر بشكل خاص مقالة E. Troeltsch : «**الأخلاقيون الإنكليز**» في «دائرة المعارف اللاهوتية والكنسية البروتستانتية» ط. 3.

(88) إن التأثير الكبير الذي تمارسه الأفكار والأوضاع الدينية **الملموسة**، التي تبدو «كصدف تاريخية»، ينجم بصورة واضحة، على سبيل المثال، عن أن غياب الرهبنة كان موضع حزن في الأوساط التقوية ذات الأصول اللوثرية، ولأن التجارب «الشيوعية» التي قام بها Labadie، من بين آخرين، تشكل ببساطة بديلاً عن حياة الرهبنة.

(89) نستنتج ذلك في كثير من الاعترافات، في أيام حركة الإصلاح الديني. وكذلك فإن Ritschl (Pietismus I, pp. 258 et seqq) لا يحتج على أن «الكنيسة الحقيقية اللوثرية كانت محددة بنعوت تجريبية، وأن المؤمنين **المجردين من صفة النشاط الأخلاقي** لم يكونوا محسوبين من صفوف الكنيسة» (Conf. gall., 25, 26, Confe. helg. 29, Conf. helv post 17) أنظر الحاشية رقم 42.

(90) «نحمد الله أننا لسنا كالعديد من الناس»: توما الأكويني، «**أعمال الطهريين الربانية**» ص. 138.

(91) إن فكرة «حق الولادة»، المهمة تاريخياً، وجدت بهذه الطريقة سنداً مهماً في أنكلترا: «تكتب أسماء الأبكار في السماء ولا يمكن أن يخسروا هذا الإرث، فالأسماء مدونة ولا يمكن محوها، فهم بالتأكيد سيرثون حياة أبدية» T.A donus «**أعمال الطهريين اللاهوتية**» صXIV.

(92) إن الشعور اللوثري بالندم والتوبة هو شعور غريب عن روح الكالفينية النسكية، لا على المستوى النظري، من غير شك، بل عل الأقل على الصعيد العملي. فلا قيمة أخلاقية له في نظرها. أما **المنبوذون** فلا من معين لهم. أما المؤمن المتيقن من اصطفائه، فإن خطيئته هي، في حدود ما يبوح بها، مؤشر على تطور متأخر وعلى تطهر غير كامل، فبديلاً عن الندم على خطيئته يحقد المؤمن عليها ويسعى إلى تجاوزها بحماسته لمجد الله. قارن ذلك مع تفسير howe في (معبد كروموبل 1656 - 58) في كتابه: «**عداء الإنسان لله والتوفيق بين الله والإنسان**» (أعمال الطهريين الربانية): «إن **العقل الشهواني عدو الله، وهو عقل غير تأملي، بل عقل عملي نشيط يجب أن يكافأ**، (ص 246)، **ويجب أن تبدأ عملية المصالحة معه بالاعتقاد الجازم بعداوته السابقة، وغربته عن الله**».

الحقد المقصود هنا موجه ضد الخطيئة لا ضد مرتكبها. تبين الرسالة الشهيرة التي وجهتها إلى كالفن الدوقة Renato d'Este، (والدة Léonore) والتي تتحدث فيها عن الكره الذي تشعر به تجاه والدها وزوجها إذا ما تأكد لها انتماؤهما إلى المنبوذين، وتبين الرسالة آلية التحول على الشخص. وهذا أيضاً، في الوقت عينه، مثال لما سبق قوله أعلاه حول طريقة انفصال الفرد عن الروابط الناجمة عن المشاعر «الطبيعية»، الإنفصال الذي شكل نتاج المذهب الجبري.

(93) «لا يجوز لأحد غير أولئك الذين يقدمون الدليل على أنهم قديسون أو أتقياء أن يستلم أو يتلقى أو يعد نفسه بالكنيسة الظاهرة. وإذا ما رغب في ذلك، يصبح هو جوهر الكنيسة المفقود».

هذا هو المبدأ الذي صاغه Owen، الكالفيني المستقل قاضي أكسفورد في عهد كروموبل (inv. into phe Origin of Ev. Ch.)

(94) أنظر أيضاً القسم التالي.

(95) Bailey: «التقوية العملية». 149، Catéchisme genevois، «علينا أن نتصرف في الحياة كما لو أنه ليس لأحد غير موسى سلطة علينا».

(96) «يبدو القانون للكالفينية كمعيار مثالي للفعل، في حين أنه يرهق اللوثري لأن المسألة في نظره أمر لا يمكن بلوغه». وقد وضعه اللوثريون في بداية التعاليم المسيحية بغية إيقاظ التواضع اللازم، في حين أننا نجده عموماً في التعاليم المسيحية بعد الإنجيل. يتهم الكالفينيون اللوثريين بكونهم يمارسون **«إرهاباً حقيقياً على فكر الصيرورة لدى القديسين»** Möhler؛ ويعيب اللوثريون، في المقابل، على الكالفينيين «خضوعهم العبودي للقانون» وكذلك عجرفتهم.

(97) أنظر **«دراسات وتأملات في العصيان الكبير»** ص 79 وما يليها.

(98) ينبغي ألا ينسى، من بين هذه العناصر، **«نشيد الأناشيد»** الذي تجاهله الطهريون. ولقد أثر العشق الشرقي على نمو بعض أنماط التقوى، كما هي الحال مثلاً في تقوى S. Bernard.

(99) حول ضرورة هذه الرقابة الذاتية والسهر على النفس **أنظر**: عظة Charnok المذكورة سابقاً: في كتاب **«أعمال الطهريين الربانية»** ص 161.

(100) معظم اللاهوتيين الأخلاقيين ينادون بذلك. وكذلك باكستر (**الدليل المسيحي** II، ص 77) الذي لم يخف مخاطره.

(101) من البديهي أن المحاسبة الأخلاقية كانت مستخدمة على نطاق واسع في الأماكن الأخرى. ولكن كان ينقصها هذه الميزة التي تجعل منها الوسيلة الوحيدة لمعرفة الأمر الأبدي بالخلاص أو بالهلاك، وعلى أساس ذلك، لمعرفة الفائدة البسيكولوجية التي تجزي العناية والدقة في الحساب.

(102) وهو ما يشكل الفارق الحاسم عن مواقف أخرى مماثلة ظاهرياً.

(103) يفسر باكستر (Saints Everlasting Rest, Chap XII) لامرئية الله بهذه الملاحظة: كما يمكن أن نتناول عملاً مثمراً بالمراسلة مع غريب لم نكن قد رأيناه سابقاً، كذلك يمكن، عبر «تجارة مقدسة» أن نكسب من إله لامرئي «لؤلؤة لا تقدر بثمن». هذه الرموز التجارية، التي تحل محل الرموز التشريعية عند الأخلاقويين القدامى ولدى اللوثرية، هي من خصائص الطهرية التي تترك، في الحقيقة، للإنسان نفسه أمر الاهتمام «بتحصيل» خلاصه الخاص. قارن في المقابل مع المقطع التالي المأخوذ من إحدى العظات: «إننا نقدر قيمة الشيء مثلما يقدره الرجل العاقل الذي يعرف قيمته ولا يغالي في تقديرها تحت أي إكراه، ولقد قدم المسيح نفسه، دمه وروحه من أجل إصلاح النفوس التي عرفها ولم يكن بحاجة إليها». «قيمة الروح» في (**أعمال الطهريين الإلهية**. ص. 313).

(104) على النقيض من ذلك يقول لوثر نفسه: «الدموع تغلب الفعل والعذاب يسبق أي عمل».

(105) **يظهر** هذا الأمر بشكل واضح جداً في تطور الأخلاق اللوثرية. حول هذا الموضوع أنظر: Hoennicke، **«دراسات في الأخلاق البروتستانتية القديمة»** (Berlin 1902)، وانظر أيضاً التقرير الغني بالتعليمات الذي كتبه E. Troeltsch، ونشره في مجلة: .Göttinger Gelehrte Anzeigen .N° 8 .(1902). إن المذهب اللوثري والمذهب الكالفيني الأرثوذكسي القديم كانا متقاربين جداً من حيث الشكل، غير أن الاختلاف بينهما في التوجه الديني كبير رغم كل شيء. بغية الربط بين الإيمان والأخلاقية، كان Mélanchthon يضع فكرة الندم في المقام الأول. إن الندم الناجم عن الإيمان



ينبغي أن يسبق الإيمان، لكن الأعمال الصالحة ينبغي أن تنجم عنه، وإلا يبطل أن يكون هو الإيمان الحقيقي التبريري. وهو ما يكاد يكون صيغة طهرية. يسلِّم Mélanchthon بأنه من الممكن بلوغ درجة معينة من الكمال في الحياة. والواقع أنه كان يعلم في البداية أن النعمة الإلهية كانت تعطى بهدف جعل الإنسان قادراً على القيام بالأعمال الصالحة، وأن ثمة درجة من السعادة النسبية يسمح الإيمان بالوصول إليها بدءاً من الحياة الدنيا، وهذه الدرجة تكمن في الكمال المتنامي. وكذلك فإن الدوغمائيين اللوثريين، الذين تعاقبوا بعد ذلك، دافعوا هم أيضاً عن الفكرة القائلة إن الأعمال الصالحة هي ثمار الإيمان الضرورية، وإن الإيمان يولد حياة جديدة: ذلك يشبه، من الخارج، ما كان يعرضه اللوثريون. على سؤال: فيم تكمن «الأعمال الصالحة»؟ يجيب Mélanchthon، ويجيب من بعده لوثريون آخرون، وبمزيد من القوة، مطالبين بالعودة إلى الإيمان. لم يبق من مذاهب لوثر الأصلية إلا الجدّي منها، المنقوص، الذي نرى من خلاله سلطة التوراة، ولا سيما تعليمات العهد القديم الخاصة. تبقى الوصايا العشر بشكل أساسي معيار الفعل الإنساني، بصفتها تقنيناً للمبادىء الأكثر أهمية في القانون الطبيعي. غير أنه لا وجود لحلقة متينة. تربط بين الأهمية الكبيرة دائماً التي يرتديها الإيمان بالنعمة وبين قيمته الشرعية، هذا الإيمان الذي (أنظر أعلاه) يتميز بميزة بسيكولوجية مختلفة إختلافاً جذرياً عن الإيمان الكالفيني.

بعيداً عن إمكانية استبدال وجهة النظر اللوثرية الأصلية المتعلقة بالأصول، فقد تم التخلي عنها - وكان ينبغي أن يحصل ذلك - من قبل كنيسة كانت تُعتبر كمؤسسة تحضِّر للخلاص. ومن المستحيل بشكل خاص التوصل إلى عقلنة نسكية للحياة برمتها باعتبار ذلك مهمة أخلاقية منوطة بالفرد، دون الخشية من إغفال المبدأ الدغمائي. ذلك لأن ما ينقص هو الدافع الذي من شأنه أن يتيح لفكرة الاختبار أن تنمو لتصل حتى المدلول المماثل للذي توصلت إليه الكالفينية بفضل مذهب الجبرية. إن التأويل السحري للأسرار المقدسة - الذي يترافق مع غياب هذا المذهب - وبالتحديد الجمع بين التجدد، على الأقل بدايته، وبين العمادة، يمنع تطور الأخلاقية المنهجية إذا ما اقترن بالقبول بشمولية النعمة: هذا التأويل يخفف، في الحقيقة، بالنسبة للشعور، من التناقض بين الكيان الطبيعي ونعمة الخلاص، بمقدار ما يندمج مع الإلحاح الشديد على الخطيئة الأصلية الذي هو واحدة من سمات اللوثرية. ولم يكن أقل أهمية التأويل الكنسي لفعل النعمة الذي يفترض أن أوامر الله يمكن تغييرها بتأثير أفعال ملموسة من الندم يقوم بها مرتكب الخطيئة بعد توبته وهدايته. على هذا بالضبط يشدد Mélanchthon تشديداً متنامياً. هذا التحول، الذي أصاب عقيدته والذي تجلى في الأهمية المتنامية التي تعزى إلى الندم، مرتبط ارتباطاً وثيقاً «بالجبرية» التي يعلمها. هناك كثير من الظروف حددت الطبيعة اللامنهجية في السلوك اللوثري.

إن أفعالاً ملموسة تستهدف الحصول على نعمة الخلاص، والتوبة على خطايا ملموسة، هي التي تشكل طريق الخلاص بالنسبة إلى اللوثري العادي، ولا يتم ذلك عن طريق تطوير أرستقراطية من القديسين الذين يبتكرون هم أنفسهم يقين خلاصهم الخاص. يدل على ذلك الاحتفاظ بالاعتراف. وبهذه الطريقة لا مشكلة في التوصل إلى أخلاقية محررة من الإيمان، ولا إلى نسكية عقلانية متعلقة بالإيمان. يبقى القانون، على العكس، في شكل لا عضوي، إلى جانب الإيمان ككيان وكضرورة مثالية. فوق ذلك، ولأنه يخشى ألا تؤدي البيبليوقراطية Bibliocratie إلى الخلاص عن طريق

الأعمال، يبقى القانون مشوشاً غامضاً وذا مضمون لا منهجي. وهكذا تبقى الحياة بالنسبة إلى اللوثريين، كما يقول Troeltsch عن نظريتهم الأخلاقية، «مجموعة من الميول لا تنجح أبداً في أن تتحقق» وهم «يكتفون بتفتيت حِكَم خاصة ومشوشة» لا تستهدف «صياغة منهج سلوكي متماسك». وإذا ما اتبعوا في ذلك، بشكل أساسي، الطريق التي خطها لوثر نفسه، فهم يقبلون بكل الأشياء الصغيرة والكبيرة قبولاً استسلامياً. فميل الألمان الكئيب إلى «التكيف» مع الثقافات الأجنبية، والتبديل السريع في قوميتهم، كل ذلك يمكن، بمعنى ما، أن يعزى - بموازاة بعض الظروف المتعلقة بمصير الأمة السياسي - إلى هذه العملية التي تواصل تأثيرها على كل وجوه حياتنا. إن استيعاب الثقافة الذاتي يبقى ضعيفاً لأنه يبقى أساساً نوعاً من القبول السلبي بما يتم عرضه بطريقة سلطوية.

(106) حول هذه النقطة، أنظر الكتاب الطريف الذي وضعه Tholuck، *Vorgeschichte des Rationalismus*.

(107) حول التأثيرات المختلفة لمذهب الجبرية في الإسلام (أو لمزيد من الدقة لمذهب **القضاء والقدر**) وحول أسبابه، انظر: **الشرح اللاهوتي** (Heidelberg) المذكور آنفاً لمؤلفه: F. Ullrich، **«القضاء والقدر في الإسلام والمسيحية»** 1912. وحول مذهب القدرية عند الجانسينيين أنظر: P. Honigsheim، م. ن.

(108) أنظر لاحقاً: **الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية**.

(109) يسعى Ritschl، **«تاريخ العقائد»** I، ص، 152. بالنسبة للمرحلة السابقة على Labadie (استناداً إلى أمثلة من البلاد المنخفضة فقط) لأن يميز التقويين من حيث:

1 - إنهم شكّلوا جمعيات سرية.

2 - إنهم علّموا مذهب «تفاهة الخليقة» بطريقة معاكسة لوجهة النظر البروتستانتية فيما يتعلق بالخلاص.

3 - إنهم اكتسبوا، بطريقة غير كالفينية، «ضمانة الخلاص عبر تعامل ليّن مع السيد المسيح».

هذا المعيار الأخير ليس دقيقاً، في هذه المرحلة من البداية، إلا في حالة واحدة من الحالات التي جرى تناولها. إن فكرة «غرور الخليقة» هي السليل الأصلي للروح الكالفينية. وهنا بالضبط دفعت الأمور إلى حد التخلي عن العالم الذي أزاحته عن طريق البروتستانتية الطبيعي. وأخيراً، فإن السنودس الذي انعقد في Dordrecht كان، في حدود معينة، قد أسس هو ذاته الجمعيات السرية (وخصوصاً لغايات تعليم الدين ونشره). من بين خصائص التقوية التي حللها Ritschl ينبغي ملاحظة:

1 - الدقة التي تساوق فيها كتاب التوراة في جميع وجوه الحياة الخارجية والتي كان Gisbert Noet المحامي عنها.

2 - الطريقة التي تمّ فيها تناول النعمة والمصالحة مع الله، لا كهدف بذاته، بل كمجرد وسيلة للوصول إلى حياة طاهرة ونسكية كما عرفت ربما عند Lodensteijn، ولكن كما صُمِّمت بخطوطها الأولى عند Mélanchthon (أنظر أعلاه الحاشية رقم 105).

3 - الثمن الغالي المتعلق «بالندم» كعلامة على التجدد الحقيقي، كما علّمه لأول مرة W. Teelinck.

4 - فرض الحظر على العمادة إذا ما شارك فيها أشخاص غير متجددين (سنتحدث عن ذلك في سياق آخر) مع ما ينجم عن ذلك من تشكيل الجمعيات السرية - وهو ما يمضي إلى ما وراء الحدود المثبتة من قبل

كهنوتيي Dordrecht ـ وكذلك تجديد «النبوة» أي تأويل الكتابة على يد غير اللاهوتيين، أو بالأحرى على يد النساء (Anna Maria Schürmann).

إنها انحرافات، كبيرة أحياناً، في المذهب وفي الممارسة عند اللوثريين. غير أنها، إذا ما قورنت بالحركات التي لم يدرجها Ritschl في قائمته، بالطهرية الإنكليزية بالدرجة الأولى، لا تمثل سوى تكثيف للميول التي نجدها على امتداد تطور هذه الديانة. إن موضوعية تحليل Ritschl تشكو في الواقع من كون هذا العالم البارز قد أدخل عليه أحكامه التقييمية الدينية الخاصة به، أو لمزيد من الدقة، أحكامه السياسية والدينية، كما تشكو أيضاً من كونه، في إطار نفوره من كل الأشكال النسكية في الدين، يؤولها بشكل ثابت مثل كثير من حالات الوقوع مجدداً في «الكاثوليكية». وعلى غرار الكاثوليكية، تشمل البروتستانتية القديمة، وهذا صحيح، كل أشكال الرجال وأنواعهم، وهذا ما لم يمنع الكنيسة الكاثوليكية من أن ترفض صرامة النسكية في زمنها في شكلها الجانسيني، في حين أن التقوية قد طردت الطمأنينية الكاثوليكية خصوصاً من القرن السابع عشر. فيما يتعلق بوجهة نظرنا الخاصة، لا تختلف التقوية عن الكالفينية من حيث القوة بل من حيث النوعية، وذلك فقط حين يؤدي القلق المتنامي أمام مشهد «العالم» إلى الهروب من الحياة الاقتصادية العادية وإلى تشكيل جمعيات سرية رهبنية ـ شيوعية (Labadie) أو حين تودي، وهذا ما عابه المعاصرون على بعض الطهريين المتطرفين، إلى **إهمال** ممارسة العمل الدنيوي إهمالاً متعمداً، وذلك بهدف تأمين الظروف المناسبة للحياة التأملية. من الثابت أن ذلك كان يحدث في كل مرة بدأ فيها التأمل يأخذ الصفة، التي يطلق Ritschl عليها اسم «البرناردية»، باعتبارها ظهرت أول مرة في تفسير **نشيد الأناشيد** الذي وضعه القديس برنارد. وهو يعني بذلك شكلاً عاطفياً وصوفياً للدين يجهد لبلوغ التوحد الصوفي في تلوينه الجنسي - الرمزي. يمثل هذا الشكل، من الزاوية البسيكولوجية الدينية، شيئاً ما مختلفاً كل الاختلاف عن الكالفينية، بل عن البصمات النسكية التي رفعها لدى أناس من أمثال Voet. غير أن Ritschl حاول مراراً أن يوحد بين هذه الطمأنينية وبين النسكية التقوية، وأن يضع هذه الأخيرة في حالة الجحد نفسها، مشيراً إلى كل شاهد مأخوذ من الصوفية أو من النسكية الكاثوليكية التي بإمكانه أن يكتشفها في الأدب التقوي. ولكن ألا يستشهد لاهوتيون وأخلاقيون إنكليزيون وهولنديون، لا يرقى إليهم الشك، بسان برنارد أو سان بونافوانتور وتوماس؟ لقد كانت علاقات جميع الكنائس اللوثرية مع الماضي الكاثوليكي من أكثر العلاقات تعقيداً، وتبعاً لوجهة النظر التي يتم اختيارها، فإن كل كنيسة كانت تخشى من أن تظهر على قرب حميمي من الكاثوليكية، على الأقل من بعض جوانبها.

(110) إن مقالة Mirbt الرائعة حول «التقوية» في الطبعة الثالثة من **دائرة المعارف اللاهوتية والكنسية البروتستانتية**، تتناول أصل التقوية، تاركة جانباً وبشكل كلي أسلافها البروتستانتيين، كما تتناول التجربة الدينية الشخصية جداً التي خاضها Spener، وهذا ما لم يدع مجالاً للدهشة. إن وصف Gustav Freytag في كتابه: «**الموسوعة العلمية للديانة البروتستانتية**» يبقى جديراً بالقراءة. بالنسبة لبدايات التقوية الإنكليزية في الأدب المعاصر، أنظر: W. Whitaker; Prima institutio disciplinaque pietatis (1570).

(111) من المعروف أن هذه الطريقة في الرؤ يا قد جعلت من التقوية أحد بشائر فكرة التسامح. والفرصة تبدو سانحة لنا لكي ندرج هنا بعض الملاحظات حول هذا الموضوع. إذا تركنا جانباً اللامبالاة

الإنسانوية في فلسفة الأنوار التي لم تمارس، بذاتها، أبداً تأثيراً عملياً كبيراً، فإن فكرة التسامح في الغرب متحدرة تاريخياً من المصادر الأساسية التالية:

1 ـ إعتبار المصلحة العامة، وهو مصدر سياسي صرف (نموذج: Guillaume d'Orange).

2 ـ المركانتيلية (وهذا ما هو واضح مثلاً بالنسبة لأمستردام وكثير من المدن) مركانتيلية السادة والمتسلطنين الذين سلّموا بالتشيع باعتباره عنصراً ثميناً في عملية إنجاز التقدم الاقتصادي.

3 ـ ميل التقوية الكالفينية الجذري. تستبعد الجبرية بشكل أساسي أن تساعد الدولة الدين عن طريق اللاتسامح. ذلك أن إنقاذ نفس واحدة بهذه الطريقة يبدو أمراً مستحيلاً. وحده مجد الله يجيز للكنيسة أن توجه الدعوة إلى الدولة لكي تسحق الهرطقة. ولكن كلما أشير إلى أن المبشرين، وسائر الذين يشاركون في العمادة، ينتمون إلى العدد القليل من المصطفين، كلما أصبح تدخل الدولة في تسمية المبشرين وفي منح الأعباء الكهنوتية أمراً لا يمكن تحمله. لقد كانت المداخيل الكنسية في الغالب أمراً يناط تحديده، من قبل السلطة، بطلاب جامعيين، ربما غير متجددين هم أنفسهم، وذلك على أساس المطالبة فقط بتكوينهم اللاهوتي. وعلى العموم، فإن كل تدخل في شؤون الطائفة، من جانب الحكام، الذي غالباً ما يحاط سلوك الواحد منهم بالشك، كان يقابل بالمرارة. كانت التقوية اللوثرية تعزز هذا الموقف محقّرة الأرثوذكسية العقيدية ومقوّضة مبدأ ال extra ecclesiam nulla salus. كان كالفن قد حكم بأن خضوع من حلّت عليه اللعنة للرقابة الإلهية من قبل الكنيسة، هو وحده المتلائم مع مجد الله. فشهدت أنكلترا الجديدة محاولات تشكيل كنيسة من أرستقراطية قديسين مثبتين، أما المستقلون الراديكاليون فهم يرفضون كل تدخل من جانب السلطة الزمنية، وبالأحرى، من جانب سلطة تراتبية معينة في اختبار الخلاص، ذلك أن هذا الاختبار ليس ممكناً إلا ضمن طوائف ذات سيادة ذاتية. أن يتطلب مجد الله من الملعونين خضوعهم هم أيضاً لنظام الكنيسة، فهذه فكرة استبدلت بالفكرة الأخرى ـ التي كانت موجودة منذ الأصل، والتي تأكدت شيئاً فشيئاً مع عاطفة متنامية ـ ومفاد هذه الفكرة الأخرى هو أن إهانة مجد الله خير من مشاطرة الملعون في العمادة. كان ذلك يؤدي حتماً إلى الإرادوية، لأنه يوصل إلى كنيسة المؤمنين Believers Church، إلى طائفة دينية لا ينبغي أن تضم سوى المتجددين. إن المعمدانية الكالفينية، التي ينتمي إليها على سبيل المثال Praisegod Barebone، زعيم «برلمان القديسين» توصلت إلى استنتاجات هامة من تسلسل الأفكار هذا. لقد ناصر جيش كرومويل حرية المعتقد، ودافع برلمان «القديسين» عن عملية فصل الدين عن الدولة، وذلك لأن أعضاءه كانوا تقويين أتقياء. حصل ذلك إذن لأسباب دينية إيجابية.

4 ـ إن الطوائف المعمدانية ـ التي سنعاود الكلام عليها لاحقاً ـ تبنّت منذ ظهورها، بقوة وبثبات، مبدأ قبول المتجددين فقط، رافضة بذلك كل نوع من أنواع تصور الكنيسة على أنها مؤسسة، وكل تدخل من جانب السلطة الزمنية. وهنا أيضاً يبدو أن سبباً دينياً إيجابياً هو الذي كان يولد ضرورة التسامح غير المشروط.

إن أول من نادى بالتسامح المطلق، وبفصل الكنيسة عن الدولة، وذلك لأسباب مشابهة، ربما كان John Browne. وقد حصل ذلك قبل جيل تقريباً من المعمدانية وقبل جيلين من Roger Williams. إن أول إعلان بهذا المعنى، من جانب طائفة المؤمنين، هو، كما يبدو، قرار المعمدانيين الإنكليز في أمستردام في عام 1612 أو1613:

لا يجوز لرجل القانون أن يتدخل في الدين أو قضايا الضمير لأن المسيح هو الملك والمشترع للكنيسة والضمير. إن أول وثيقة رسمية تتضمن مطالبة طائفة دينية باعتبار الحماية الإيجابية من جانب الدولة لحرية المعتقد بمثابة حق من الحقوق، ربما كانت المادة 44 من: Confession of the particular Baptist de 1644. ملاحظة أخرى أيضاً، لكي نشير بقوة إلى الطبيعة المغلوطة للفكرة المتقدمة أحياناً والتي بموجبها يصبح التسامح كتسامح أمراً ينبغي تقييده في حساب الرأسمالية. ليس التسامح الديني أمراً خاصاً بالحداثة ولا خاصاً بالغرب. فقد ساد إلى درجة لم تحدد إلا بالمصلحة العامة (التي ما تزال تضع له اليوم حدوداً)، وحصل ذلك خلال فترات طويلة في الصين والهند وفي الأمبراطوريات الكبرى في آسيا القديمة، وفي العهد الهلّيني في الامبراطورية الرومانية، وفي الامبراطوريات الإسلامية. ولم يعرف العالم تسامحاً مماثلاً في القرنين السادس عشر والسابع عشر، خصوصاً في المناطق التي كانت خاضعة للطهرية مثل هولندا وزيلندا زمن نهوضهما السياسي والاقتصادي، أو في أنكلترا الجديدة والقديمة الطهريتيين. لقد كان اللاتسامح الديني، قبل الإصلاح وبعده، من مميزات الغرب والامبراطورية الساسانية. كما ساد اللاتسامح أيضاً في عهود مختلفة في الصين واليابان والهند، وذلك لأسباب سياسية غالب الأحيان. وهكذا فإن التسامح كتسامح ليس له أية علاقة بالرأسمالية. كل شيء مرتبط بمن يجد فيه منفعة. سنتحدث في القسم اللاحق عن: كنيسة المؤمنين Believers Church.

(112) لقد وضعت هذه الفكرة حيز التطبيق على يد الـ Tryers عند كرومويل، ممتحني المرشحين لمراكز المبشرين. وقد كانوا أقل اهتماماً بمعارفهم اللاهوتية منه بطهارة المرشح الذاتية.

(113) إن حذر التقوية المميز إزاء أرسطو والفلسفة الكلاسيكية عموماً تجسّد بصورة مسبقة عند كالفن. (أنظر بالتحديد *Institutio christina II,* Cap. II, 4, III, cap XXIII, 5, IV cap XVII, 24. وهو ليس أقل من حذر لوثر في بداياته، إلا أن لوثر قمعه وحبسه فيما بعد تحت تأثير الإنسانويين (لا سيما Mélanchton)، واخذاً بالإعتبار الضرورات التعليمية والتبشيرية. كانت ديانة Westmenster، إنسجاماً مع التقليد البروتستانتي، تعلّم بالطبع أيضاً أن كل ما هو ضروري للخلاص متضمَّن في التوراة بطريقة واضحة بما فيه الكفاية حتى لغير المتعلمين.

(114) لقد نشأت الكنائس الرسمية على عداء لهذا الميل إلى التعليم المسيحي المختصر عند الكنيسة الكالفينية في اسكتلندا عام 1648 (القسم السابع). إن مشاركة أشخاص غرباء في طقوس العبادة العائلية كان محرماً باعتباره يشكل مساساً بالامتياز الكهنوتي. كانت التقوية، ككل حركة تهدف إلى بناء طائفة نسكية، تحرر الفرد من روابط البطريركية المنزلية المتصلة بهيبة الكهنوت.

(115) لأسباب وجيهة، أهملنا عمداً نقاش الجانب «البسيكولوجي»، بالمعنى العلمي والتقني للكلمة، من وجوه هذه الظاهرات الدينية. كما أننا تحاشينا، ضمن نطاق الممكن، استخدام المصطلح الذي يقابله. إن المنجزات الأكيدة التي توصلت إليها البسيكولوجيا، بما في ذلك طب الأمراض النفسية، هي، وحتى إشعار آخر، غير كافية لأن تُستخدم منذ الآن في الأبحاث التاريخية المتعلقة بموضوعنا، على الأقل من غير أن تشوش موضوعية الحكم التاريخي. واستخدام هذا المصطلح يعني إخفاء الحقائق التي يمكن فهمها بشكل مباشر والتي غالباً ما تكون مبتذلة تحت ستار الولع العلمي، وذلك بهدف إعطاء انطباع خاطىء عن الدقة العلمية وعن الفهم المعمق، وهذا ما قدم Lamprecht عنه

مثلاً يؤسف له دون غيره. في سبيل استخدام أكثر جدية للمفاهيم الخاصة بعلم نفس الأمراض في مجال تأويل بعض الظاهرات التاريخية الجماهيرية، أنظر: W. Hellpach، «**سيكولوجية الهستيريا**» الفصل الثاني عشر، وكذلك كتابه «**العصابية الثقافية**».

لست قادراً هنا على محاولة شرح الأسباب التي تركت هذا الكاتب المتعدد المواهب، في نظري، يتأثر، للأسف، ببعض نظريات Lamprecht. إن أي واحد يعرف الأدب الشائع حول هذا الموضوع معرفة أولية لا يجهل إلى أي حد كانت ملاحظات Lamprecht حول التقوية خالية من أية قيمة قياساً بالمؤلفات الأقدم منها (في المجلد VII من Deutsche Geschichte).

(116) وكذلك لدى مؤمني الـ Innige Christendom في: Schortinghuis. يعود ذلك، في تاريخ الديانات، إلى خادم الرب في: Deutéro – Isaïe وفي المزمور XXII.

(117) وهذا ما يظهر لدى التقويين الهولنديين، وفي هذه الحالة تحت تأثير السبينوزية.

(118) Labadie وTersteegen وغيرهما.

(119) ربما يتجلى ذلك بأكثر ما يكون من الوضوح حين يعترض (هو Spener!) على جدارة الحكومة في مراقبة الجمعيات، إلا في حالات الفوضى والتعسف، وذلك لأن الأمر يتعلق بحق أساسي من حقوق المسيحيين الذي تضمنه السلطة البابوية (Théologische Bedenken III, pp, 81 sqq). وهذه هي بالضبط في جوهرها وجهة النظر الطهرية فيما يتعلق بحقيقة حقوق الفرد ومداها، تلك الحقوق الربانية التي لا يمكن إذن استلابها. لا هذه الهرطقة، ولا تلك التي أشير إليها في غير هذا المكان من النص، أفلتتا من Ritschl (Pietismus, II, pp. 157, 115). في المقابل، إن النقد الوضعي، (حتى لا نقول غير المستنير) الذي تناول فيه فكرة «الحق الأساسي» هو نقد لا تاريخي، لأننا مدينون، في النهاية، في هذه الفكرة، إلى كل ما يُعتبر اليوم، في نظر أكثر «الرجعيين» صراحة، بمثابة الحد الأدنى من الحرية الفردية. طبعاً نحن نتفق معه حول غياب العلاقة العضوية، في الحالتين، مع وجهة نظر Spener اللوثرية.

إن الجمعيات ذاتها التي كان Spener قد أقامها، في حقل الممارسة العملية، على الأساس النظري في Pia desideria الشهيرة عنده، تقابل بشكل أساسي الـ Prophesyings الإنكليزية التي مورست في البداية في London Bible Classes الخاصة بـ John of Lasco (1547) لتصبح فيما بعد جزءاً من الجردة الدائمة بالأشكال الطهرية المضطهدة باعتبارها تمرداً على سلطة الكنيسة. ومن المعروف أخيراً أنه برر رفضه نظام الكنيسة في جنيف، بحجة أن الناطق الرسمي باسمه المسمّى [berufener Träger]، ـ الشعب، (المسيحيون العلمانيون) لا يشكل جزءاً من تنظيم الكنيسة اللوثرية. ومن ناحية أخرى وفي نقاش الحرم، إن الإعتراف بالأعضاء العلمانيين في مجمع الكرادلة المنتدبين من قبل الأمير بصفتهم ممثلين للشعب، هو اعتراف على جانب قليل من الإيحاء اللوثري.

(120) إن اسم «التقوية» الذي ظهر في بلاد لوثرية يؤكد أن الأمر يتعلق، في رأي المعاصرين، بمشروع منهجي مستند إلى التقوى.

(121) ينبغي الإعتراف، وهذا صحيح، أنه إذا كان هذا التعليل كالفينياً على الأغلب فهو ليس كذلك حصرياً. ونحن نجده غالباً في **أكثر** مقومات الكنيسة اللوثرية **قدماً**.

(122) بالمعنى العبري V، – 13 – 14. قارن مع Spener: Théologische Bedenker, I, p. 306.

(123) مثل Bailey وBaxter (انظر «**المصالحة اللاهوتية**» . III, 6, I. dist. I, 47 وم . ن dist 3 ، 6) يقدّر Spener بشكل خاص Thomas a Kempis ، ويقدر أكثر Tauler (مع أنه لم يفهمه فهماً كاملاً م . ن III ، 6 ، I. dist I ، I) . من أجل نقاش تفصيلي لهذا الأخير ، انظر م . ن I ، 1 ، 1 رقم 7 . لوثر يتحدر في نظره من Tauler مباشرة .

(124) أنظر Ritschl ، م . ن II ، ص113 . فهو يرفض ندم التقويين اللاحقين كعلامة وحيدة ذات قيمة على تحولهم الحقيقي . حول التطهر كثمرة للعرفان تجاه الإيمان بالخلاص البشري على يد المسيح (Theologische Bedenken III, p. 476) وهي فكرة لوثرية بامتياز، أنظر المقاطع التي ذكرها Ritschl م . ن، ص . 115، ملاحظة رقم 2. حول يقينية الخلاص، انظر: من جهة، Thelologische Bedenken ، I، ص 324: «لا من خلال الشعور ولا من خلال ثماره [حب الله وطاعته] يُعرف الإيمان الحقيقي»، ومن جهة أخرى م . ن، I، ص 335 sqq: «ولكن فيما يخص القلق على موضوع تحقيق خلاصك ونعمتك، من المضمون اللجوء إلى كتبنا [اللوثرية] أكثر من اللجوء إلى الكتب الإنكليزية الرديئة». غير أن سبينر كان متفقاً مع الإنكليز حول طبيعة التطهر.

(125) الصحف الدينية التي أمر A.H.Francke بالإمساك بها تشكل منه المؤشر الخارجي . الممارسة المنهجية وعادة التطهر ينبغي أن يؤديا إلى نمو هذه العادة وإلى الفصل بين الصالحين والطالحين هذه هي الفكرة الأساسية في كتاب Francke ، *Von des Christen Vollkommenheit:* .

(126) الفارق بين هذا الإيمان التقوي العقلاني بالعناية الإلهية وبين تأويله الأرثوذكسي ظهر بطريقة واضحة في السجال الشهير الذي دار بين تقويي Halle وتقويي Löscher، وهو سجال يمثل الأرثوذكسية اللوثرية . وقد ذهب Löscher في كتابه :*Timotheus Verinus* إلى حد مواجهة قرارات العناية الإلهية بكل ما يصدر عن الفعل الإنساني . في المقابل تبنى Francke بثبات الفكرة القائلة بأن أية إضاءة مفاجئة لما ينبغي أن يحصل، نهاية الإنتظار الهادىء لقرار ما، ينبغي اعتبارها إشارة ربانية . وهذا ما يذكّر، عن قرب، بعلم نفس الصاحبيين ويتطابق مع هذه الفكرة العامة، ذات الأصول النسكية، القائلة بأن التقرب من الله يتم بطريقة عقلانية . صحيح أن Zinzendorf، معتمداً على الصدفة في إحدى قراراته الأكثر أهمية حول مصير طائفته، كان بعيداً جداً عن الشكل الذي كان Francke قد أعطاه لإيمانه بالعناية الإلهية . كان Spener في كتابه *Theologische Bedenken* قد استند إلى Tauler لكي يميز الاستسلام المسيحي الذي ينبغي أن يجسد الخضوع للإرادة الإلهية، بديلاً عن عرقلته بعمل متسرع ـ وهذا ما يشكل، جوهرياً وجهة نظر Francke أيضاً. إن الفاعلية التقوية قد ضعفت جوهرياً، بالنسبة إلى الطهرية، بفعل سعيها إلى السلام في هذا العالم . وهذا ما يبدو واضحاً في كل مكان . في المقابل يقول أحد القادة المعمدانيين عام 1904 (G. White في عريضة سنذكرها لاحقاً) واضعاً صياغة للمبادىء الأخلاقية لدى طائفته : (Baptist Handbook, 1904, p. 107)

«**المرجع المعمداني**: «الإستقامة أولاً ثم السلام»».

(127) راجع .Lectiones par œneticœ. IV, p. 271.

(128) إن نقد Ritschl موجه على الأغلب ضد هذه الفكرة التي تتكرر باستمرار. أنظر مؤلف Francke حيث يعرض هذا المذهب (المذكور أعلاه، ملاحظة رقم 125).

(129) نجد ذلك أيضاً لدى التقويين الإنكليز اللاقدريين، Goodwin على سبيل المثال. أنظر، حول هذا

وحول غيره: Heppe، «تاريخ التقوية في الكنيسة الإصلاحية»، وهو كتاب يبقى، إضافة إلى كتاب Ritschl الكلاسيكي، مرجعاً لا يستغنى عنه فيما يتعلق بإنكلترا وبالبلاد المنخفضة. كان Köhler قد سئل في هذه البلاد الأخيرة، خلال القرن التاسع عشر عن الوقت المحدد الذي حصل فيه تجدده (حسب Die niederlandische reformierte Kirche).

(130) تم السعي إلى مقارعة تأثير مذهب لوثر التسامحي على استعادة النعمة (خصوصاً التحول المألوف).

(131) حول ضرورة معرفة وقت تحوله الديني يوماً وساعة، باعتبار ذلك دليلاً مطلقاً على أصالته، أنظر Spener، 197، II, 6, I, p. إن الصراع ضد الخطيئة، والندم لم يكونا بالنسبة له أقل غرابة من الإرهاب الواعي الذي مارسه لوثر على Mélanchthon.

(132) بالتوازي مع ذلك كان يستخدم التأويل اللاسلطوي «للكهنوت الكوني» الخاص بكل تقوية. وأحياناً كان يطلب من كل راع أن يدفع المغفرة إلى حد تأكيد أصالة الندم وهو ما اعتبره Ritschl عن حق كالفينياً من حيث المبدأ.

(133) النقاط المهمة بالنسبة لنا موجودة بسهولة في Plitt، *Zinzendorf Theologie* (3 tomes, Gotha, 1869), I, pp.325, 345, 381, 412, 429, 433 sqq; 444, 448; II pp.372, 381, 385, 409 sqq; III, pp. 131, قارن مع Beruhardt Becker، *Zinzendorf und sein Christentum* III, pp. 167, 176. (Leipzig، 1900) الكتاب الثاني، الفصل الثالث.

(134) الحقيقة أنه اعتبر اعتراف Aubsbourg وثيقة تخص الإيمان اللوثري - المسيحي، إعتراف مروي بـ Wundbrühe، [«صلصة للجروح»]. هذا ما قاله في مصطلحه الكريه. ذلك أن قراءته هي عقوبة فعلية، لأن انحطاط الفكر يجعل اللغة أكثر رعباً من خلاصة صمغ البطم essence de térébenthine عند F. Th. Vischer (في سجاله مع الـ Christoterpe في ميونيخ).

(135) «إننا لا نعترف، ضمن أية ديانة، بأخوّة الذين لم يغتسلوا بنضح دم المسيح ولم يستمروا مثابرين، بعد تحولهم الكلي، في قداسة الروح القدس. إننا لا نعترف بكنيسة المسيح الواضحة إلا حيث يدرَّس كلام الله في نقائه وإلا إذا جعلنا حياتنا تتلاءم معها بطهارة وكأننا أولاد الله». هذه الجملة الأخيرة مقتبسة، وهذا صحيح، من Petit Cathéchisme de Luther، غير أن لوثر، وهذا ما أشار إليه Ritschl، استخدمها جواباً على السوال: «ما هو المطلوب حتى يكون اسم الله متطهراً؟» في حين أنها مستخدمة هنا لرسم حدود كنيسة القديسين.

(136) أنظر Plitt، م. ن. I، ص 346. إنه أكثر حسماً للجواب، الذي ذكره هذا الأخير م. ن، I، ص 381 على السؤال: «هل الأعمال الصالحة ضرورية للخلاص؟» الجواب: «إنها ليست ضرورية وهي تضر بالحصول على الخلاص، غير أنها تصبح ضرورية عند الحصول على الخلاص لأن الذي لا يقوم بها لا يمكن إنقاذه فعلياً». هنا أيضاً، ليست الأعمال الصالحة إذن هي سبب الخلاص الفعلي، بل هي الوسيلة، الوسيلة الوحيدة، للتعرف عليه.

(137) مثلاً بواسطة هذه الصور الكاريكاتورية عن «الحرية المسيحية» التي ينتقدها Ritschl بقساوة (م. ن. III، ص 381).

(138) لا سيما بالتشديد على فكرة العقاب العادلة في مذهب الخلاص الذي جعل منه أساس طريقته في التطهر بعد أن رفضت الطوائف الأميركية محاولاته التبشيرية. على أثر ذلك وضع في المقام الأول

التمسك بالسذاجة وبفضائل الخضوع المتواضع كهدف لنسكية الأخوة المورافيين، وذلك بالتعارض الجذري مع الميول إلى نسكية مماثلة لنسكية الطهريين التي كانت معروفة في الطائفة.

(139) كان لها في المقابل حدودها. لهذا السبب من الخطأ إدراج ديانة Zinzendorf في ترسيمة تتضمن مراحل تطور «اجتماعية بسيكولوجية» كما فعل Lamprecht. وفي المقابل أخذت بالاعتبار الغرائز الإقطاعية ولا شيء قد ميز تدينه كثيراً. إن ميله العاطفي يذكّر أيضاً، في نظر «علم النفس الاجتماعي» بعصر الإنحطاط العاطفي الذي شهدته الفروسية وبعصر «الحساسية». في حدود ما يمكن «لعلم النفس الاجتماعي» أن يعطي تعليمات، يمكن بشكل أفضل فهم ما يجعله متعارضاً مع عقلانية أوروبا الغربية بوضعه مجدداً في سياق حالة الخضوع الأبوي الخاص بشرق ألمانيا.

140) هذا ما تبيّنه جيداً سجالات Zinzendorf مع Dippel. وكذلك، فإن بيانات سينودس 1764، الصادرة بعد موت الأول، تؤكد بوضوح طبيعة المؤسسة بغية خلاص الطائفة كما يرى Herrnhut. أنظر نقد Ritschl، م. ن.، III، ص 443.

(141) قارن مثلاً مع المقاطع 151، 153، 160. من الممكن ألا يحصل التطهر رغم التوبة الحقيقية وغفران الخطايا. إنه احتمال يبرز خصوصاً في الملاحظات الواردة ص 311، ويذكر كثيراً بمذهب الخلاص اللوثري الذي يعارض المذهب الموازي في الكالفينية (وفي الميتودية).

142) قارن مع فكرة Zinzendorf التي أوردها Plitt. م. ن. II، ص 345.

(143) قارن مثلاً مع ملاحظة Zinzendorf حول .XX. Mat، 28، التي أوردها Plitt (III، ص 131): «إذا رأيت إنساناً يتلقى من الرب حاضراً غنياً، فإنني أفرح بذلك واستخدم هذه الهبة بمتعة. أما إذا لاحظت أن الإنسان ليس مرتاحاً من حاضره، وأنه يدعي جعله أفضل من ذلك أيضاً، فإنني أعتبر في الأمر بداية دماره». ينكر Zinzendorf ـ خاصة في محادثته مع John Wesley عام 1743 ـ إمكانية حصول تقدم خلال القداسة لأنه يشبهها بالنعمة ويجدها فقط في علاقة عاطفية مع المسيح (Plitt, I, p 413). إن الشعور بكونه في «ملكية» الرباني ينتصر على الشعور بكونه مجرد «وسيلة» بيد الله، فالصوفية تتغلب على النسكية (بالمعنى الذي سيناقش في التمهيد للدراسات القادمة [الأجزاء اللاحقة من Etudes de sociologie de la religion]). وكما سنعرضه هناك، فإن ما يصبو إليه الطهري فعلياً هو، طبيعياً، **مظهر خارجي** من الحاضر في هذه الحياة الدنيا. إلا أنه يؤول هذا **المظهر الخارجي كيقينية الخلاص**، ويمنحه هذا **المظهر الخارجي** الشعور **بكونه أداة فاعلة**.

(144) ولكن بالضبط مَن لا يتلقى أية نعمة أخلاقية، أخذاً بالإعتبار الميل الذي ينجم عنه. لقد دفع Zinzendorf الفكرة اللوثرية المتعلقة بتكريس النفس لله داخل مهنة ما، باعتبار ذلك سبباً حاسماً لإتمام واجبه فيها. يصبح ذلك بالأحرى نوعاً من التعويض في سبيل «خدمة المخلِّص الشرعية». (Plitt, II, p. 411).

(145) إن حكمته معروفة: «لا يمكن لرجل عاقل أن يكون غير مؤمن، ولا لمؤمن أن يكون غير عاقل» أنظر كتابه: Sokrates، ـ الحقيقة الناصعة التي لا تقبل الجدل» 1725. وكذلك إعجابه بكتّاب من أمثال Bayle.

(146) إن ميل النسكية البروتستانتية المميز إلى التجريبية المعقلنة القائمة على الرياضيات هو أمر معروف، غير أنه لا يشكل هنا مادة لتحليل معمق. حول تطور العلوم باتجاه البحث الصرف المعقلن رياضياً،

وأسبابه الفلسفية وتعارضه مع وجهات نظر Bacon، انظر: Windelband، «**تاريخ الفلسفة**» ص ص. 305 - 307. وخصوصا الملاحظة الموجودة في أسفل الصفحة 305 التي ترفض، عن حق، الفكرة القائلة إنه ينبغي النظر إلى العلوم الطبيعية الحديثة على أنها نتاج المصالح التقنية والمادية. يوجد حتماً [فيما بينها] علاقات على درجة أولى من الأهمية، غير أنها علاقات أكثر تعقيداً بكثير. أنظر أيضاً المؤلف ذاته في كتاب: «**الفلسفة الحديثة**» I. ص. 40. I. فيما يتعلق بالنسكية البروتستانتية، التصور الرئيسي هو التالي: (وهو يظهر دون شك في أكثر أشكاله وضوحاً عند Spener **الاعترافات اللاهوتية** I, p 232, III, p. 260): كما أن المسيحي يعرف من **ثمار** إيمانه؛ كذلك فإن معرفة الله وما يريده الله لا يمكن بلوغها إلا عن طريق **أعماله**. إن العلم المفضّل إذن في مجال المسيحية الطهرية والمعمدانية والتقوية هو **الفيزياء** الذي يمكن أن تضاف إليها بقية العلوم الطبيعية والرياضية، التي تستخدم مناهج مماثلة. عن طريق معرفة قوانين الطبيعة معرفة تجريبية، يسود الإعتقاد بإمكانية الإرتقاء إلى معرفة «معنى» الكون الذي، أخذاً بالإعتبار طبيعة الإلهام الرباني المجزأة - وهذه فكرة كالفينية - لا يمكن توجّسه بواسطة تأملات مفهومية. إن تجريبية القرن السابع عشر هي، بالنسبة للنسكية، وسيلة البحث عن «الله في الطبيعة». إنها تبدو كأنها توصل إلى الله في حين تظهر الفلسفة وكأنها تبعد عنه. وتشكل الأرسطوطاليسية خصوصا، في نظر Spener، عنصراً من أكثر العناصر ضرراً بالنسبة للمسيحية. إن تياراً آخر كان هو المفضل، وخصوصاً الأفلاطونية (Concilia theologica III, 6, 1. dis. 2. N° 13 .Spener, Ibid, II, 5, n°2)

نعرف الأهمية التي ارتداها هذا التصور الخاص بالبروتستانتية النسكية حول تطور **التربية** وخصوصاً التعليم المهني. بالإقتران مع موقف Fides implicita قدم هذا التصور للتعليم المهني برنامجه التربوي.

(147) إنه نمط من الناس الذين يقسمون سعادتهم إلى أربعة أقسام:

1 - أن يعيشوا حياة مظلمة، محتقرة مهانة [...].

2 - أن يهملوا الحواس التي ليست ضرورية لخدمة الرب [...].

3 - رفضهم أية ملكية أو تقديمهم كل ما يحصلون عليه هبة [...].

4 - العمل على طريقة المياومين لا من أجل الأجر، بل حباً بالعمل وفي سبيل خدمة الرب والقريب [...] .(Religiöse Reden, II. p. 180 Plitt, op. cit. 445)

ليس بإمكان جميع الناس أن يصبحوا أتباعاً، بل أولئك الذين يسميهم الله فحسب. حسب اعتراف Zinzendorf (Plitt, op. ict. I, p. 449) فإن بعض الصعوبات تستمر لأن العظة على ظهر الجبل تتوجه شكلياً إلى الجميع. إن القرابة بين «لا كونية الحب الحرة» هذه وبين المثل المعمدانية القديمة هي أمر بدهي.

(148) إن الإستبطان العاطفي للتقوى ليس، في الحقيقة، غريباً أبداً عن اللوثرية، وحتى عن لوثرية الأتباع. وتنظيم الحياة هو الذي يشكل الفارق أكثر مما تشكله النسكية - فهو يعرض بالنسبة إلى اللوثري ذكرى «التعليل بالأعمال».

(149) إن «قلقاً صادقاً» هو مؤشر على النعمة، أفضل من اليقين. يقول Spener ذلك في كتابه: **Théologische Bedenken**. من المؤكد أنه يوجد لدى الكتاب الطهريين حذر من «اليقين

المغلوط»، ولكن في حدود ما يفيد تأثيره في تعيين الممارسة الدينية، لا يؤثر مذهب الجبرية فيه في الاتجاه المعاكس.

(150) إن التمسك بالإعتراف ـ ولهذا كان أمراً مطلوباً ـ ينطوي على مفعول **بسيكولوجي**، ألا وهو تفريغ الفرد من المسؤولية عن سلوكه، وانطلاقاً من ذلك تخليه عن نتائج المتطلبات النسكية الأكثر صرامة.

(151) في قائمته عن النسكية في Wurtemberg، كان Ritschl (م. ن. III) قد أشار إلى أهمية الدور الذي لعبته العوامل السياسية حتى في شكل التدين التقوي.

(152) أنظر مقطع Zinzendorf المذكور أعلاه في الحاشية رقم 147.

(153) وهذا لا يمنع، على الأقل إذا ما كان أصيلاً، مظهره الأبوي. إن العلاقة بين نجاح نشاطات Baxter بشكل خاص والطبيعة المنزلية الخاصة بالصناعة في Kidderminster كانت تظهر بوضوح في سيرة الشخص الذاتية. أنظر المقطع المذكور في كتاب: «**أعمال الطهريين الربانية**» ص. 38: عاشت المدينة على النسيج. كان بإمكانهم، أثناء وقوفهم على المغزل، أن يضعوا أمام أعينهم كتاباً أو أن يعلّموا بعضهم بعضاً، غير أن هناك فارقاً بين الطبيعة الأبوية في التقوية من جهة وبينها في الأخلاق الكالفينية من جهة أخرى، وبالأحرى الأخلاق المعمدانية. لا يمكن أن يناقش هذا الموضوع إلا في سياق آخر.

(154) انظر: «**التبرير والمصالحة**» ط. 3 ص 598. حين قال فردريك غليوم الأول عن التقوية إنها من فعل الذين **لا يعملون**، فقد حدد بقوله تقويته الخاصة أكثر من تحديده تقوية Spener و Francke. يعرف هذا السلطان أكثر من غيره لماذا فتح له أبواب دولته بمرسوم التسامح.

(155) عوضاً عن التمهيد للميتودية تعتبر مقالة Loofs في **دائرة المعارف اللاهوتية والكنسية البروتستانتية** مناسبة تماماً. إن أعمال Jacoby (لا سيما *Handbuch des Methodismus*) و Kolde، و Jügst، و Southey هي أعمال مفيدة جداً. حول Wesley، Tyerman انظر كتاب «**حياة وعصر جان ويسلي**» (لندن 1870). إن كتاب Watson، *Life of wesley* هو كتاب معروف جداً (يوجد منه ترجمة ألمانية) أما جامعة North western University في Evanton بالقرب من شيكاغو، فإن لديها واحدة من أكبر المكتبات حول تاريخ الحركة. يمثّل الشاعر الديني إسحق واتس حلقة بين الطهرية الكلاسيكية والميتودية. كان واتس صديقاً لكاهن Olivier Cronwell (Howe) ثم لريتشارد كروميل. أعاد Whitefied البحث عن آرائه (انظر Skeats، م. ن. ص254).

(156) إذا وضعنا تجريداً للتأثير الشخصي الذي مارسه الأخوة Wesley، فإن هذه القرابة محددة تاريخياً، من جهة بأفول نجم مذهب الجبرية، ومن جهة أخرى بالتجديد الحاسم الذي حظي به Solafide لدى مؤسسي الميتودية، وهو تجديد تمتد جذوره حتى الطبيعة **التبشرية في** الميتودية. ينجم عن ذلك انبعاث (مع تعديلات) بعض الأنماط القروسطية من عظات «اليقظة» ممزوجة بأشكال تقوية. ومن الأكيد أن هذه الظاهرة لا تتناسب مع تطور عام نحو «الذاتانية»، لأنها تراجعت من وجهة النظر هذه، لا بالنسبة للتقوية فحسب، بل أيضاً بالنسبة للتقوى البرناردية القروسطية.

(157) وبالمناسبة، فقد حدد Wesley بنفسه تأثير الإيمان الميتودي. والقرابة مع السعادة لدى Zinzendorf واضحة.

(158) أنظر مثلاً في: Watson، «**حياة ويسلي**» ص 331.

Schneckenburger Vorlesungen über die Lehrbegriffe der Kleineren protestantischen 159)
kirchenparteien. p.147.

(160) كان Whitefield ، زعيم جماعة الجبريين ، التي انحلت بسبب عيوب في تنظيمها بعد موت زعيمها ، قد رفض جوهرياً مذهب الكمال عند Wesley . هذا المذهب الذي لم يكن سوى وريث مفهوم التوكيد الكالفيني .

(161) Schneckenburgerم . ن . ص 145 . مع اختلاف قليل عند Loofs . م . ن . هاتان النتيجتان هما نموذجيتان من بين سائر الظاهرات الدينية المماثلة .

(162) وكذلك في مؤتمر 1770 . لقد كان المؤتمر الأول المنعقد في 1744 قد اعترف بأن كلام التوراة ينطبق على الكالفينية وعلى التناقضية في وقت واحد . غير أنه يبدو من الغموض بحيث يصبح من غير الممكن الانفصال لأسباب عقدية ، طالما أن التوراة يبقى المعيار العملي .

(163) كان الميتوديون منفصلين عن المورافيين في عقيدتهم القائلة بامكانية الكمال من غير خطيئة ، وهي العقيدة التي رفضها ، بشكل خاص ، Zinzendorf . إن الوجه العاطفي من الديانة الممارسة في Herrnhut يعود ، بالنسبة إلى Wesley ، إلى الصوفية ، كما أن هذا الأخير اعتبر التأويل الذي وضعه لوثر في موضوع الإيمان تجديفياً . مما يبيّن بأن حاجزاً ما يزال يقف بين اللوثرية وكل أصناف السلوك الديني العقلاني .

(164) يشير J. Wesley إلى حرص جميع الطوائف ، الصاحبيين والكالفانيين ، وأنصار الكنيسة الأنكليكانية ـ باستثناء الميتوديين ـ على الإيمان بمبادىء اللاهوت . قارن مع ما سبق النقاش ولو الموجز في كتاب Skeats؛ **تاريخ الكنائس الحرة في انكلترا،** 1688 - 1851 .

(165) قارن مع Dexter ، الابرشانية ص 455 .

(166) مع أن ذلك يمكن أن يلحق به الضرر بالطبع ، وهذا ما نتثبت منه اليوم لدى السود في أميركا . فإلى جانب أسباب تاريخية صرف ، وإلى جانب دعاية الطقوس ، فإن الطبيعة المرضيَّة البارزة غالباً في العاطفة الميتودية ، قياساً على العاطفة الرقيقة غالباً في التقوية ، يمكن أن ترتبط بأكبر نسبة من تشبع الحياة بالنسكية في المناطق التي انتشرت فيها الميتودية . غير أن ذلك هو مهمة طبيب الأمراض العصبية .

(167) يشدد Loofs ، م . ن . ص 750 ، كثيراً على واقع أن الميتودية تتميز عن الحركات النسكية الأخرى بكونها لاحقة على عصر التنوير في انكلترا ، ويقارن ذلك ، وإن بوضوح أقل ، بنهضة التقوية الألمانية طيلة الثلث الأول من القرن التاسع عشر . غير أنه يبقى مباحاً أن نتذكر مع Ritschl ، في كتابه **التبرير والمصالحة** ، شكلاً من التقوية يتوازى مع شكل تقوية Zinzendorf الذي على عكس Spener و Francke ، كان يمثل ردة فعل ضد الأنوار . غير أن ردة الفعل هذه ، كما رأينا ، اتخذت ، بالتحديد في الميتودية ، اتجاهاً مختلفاً تماماً عما هو عند المورافيين ، على الأقل في إطار تأثر هؤلاء بـ Zinzendorf .

(168) غير أن الميتوديه ـ وهذا ما يدل عليه مقطع J. Wesley المذكور لاحقاً ، لم تكن أقل تطويراً لها ، ولا أقل تأثيراً فيها من بقية الطوائف النسكية .

(169) وأشكال مخففة ، كما رأينا ، من الأخلاق النسكية المتماسكة لدى الطهرية . في حين أنه إذا رأينا في

هذه التصورات الدينية «ترجمة» أو «انعكاساً» للتطور الرأسمالي ، فإن العكس تماماً هو الذي ينبغي أن يظهر .

(170) من بين المعمدانيين، وحدهم الذين كان يُطلق عليهم «المعمدانيون العموميون» كانوا مرتبطين بالحركة الأصلية . أما المعمدانيون الخصوصيون ، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً ، فقد كانوا كالفينيين يحصرون الانتماء إلى الكنيسة بالمتجددين من حيث المبدأ ، أو على الأقل بالمؤمنين على أساس **شخصي** . فيبقون بالتالي إرادويين ويتعارضون مع كل كنيسة قائمة . بالتأكيد، لم تكن ممارستهم، في ظل حكم كرومويل ، منطقية دوماً . فمهما كانت أهميتها كبيرة بصفتهم ناشري التقليد المعمداني فإنهم لم يعطونا، مثلهم مثل المعمدانيين العموميين ، فرصة التحليل المبدئي الخصوصي . مع أن ابتكار G. Fox وأصحابه، أي حركة الصاحبيين، قد تابع شكلياً التقليد المعمداني. إن أفضل تمهيد لتاريخه، متضمناً علاقاته بالمعمدانيين والمينونيين، هو مؤلف R. Barclay ، «**الحياة الداخلية في المجتمعات الدينية في الكومنولث**» 1876. حول تاريخ المعمدانيين أنظر من بين مراجع أخرى: كتاب H. M. Dexter «**قصة جون سميث المعمداني الحقيقية كما يقصها بنفسه ويقصها معاصروه**» ، بوسطن ، 1881. انظر أيضاً ما كتبه lang في المجلة المعمدانية العامة في غرب انكلترا، لندن. وكذلك ما كتبه Mutch : «**تاريخ الكنيسة الكالفينية والمعمدانية العامة في غرب انكلترا**» ، لندن ، 1835 . وما كتبه New man ، «**تاريخ الكنيسة المعمدانية في الولايات المتحدة الأميركية**» نيويورك ، 1894 . وما كتبه Vedder ، «**تاريخ المعمدانية المختصر**» ، لندن 1897 ، وما كتبه Bax ، «**في المعمدانية وانحطاطها**» نيويورك ، 1902 . وما كتبه Lorimer ، «**المعمدانية في التاريخ**» 1900 ، وما كتبه Seiss «**النسق المعمداني تحت الاختبار**» ، الجمعية اللوثرية للنشر ، 1902 ، اضافة إلى **الكتاب المرجعي المعمداني** ، لندن ، 1896 ، **والمرجع المعمداني** ، باريس 1891 - 93 ، **والمجلة الفصلية المعمدانية** وغيرها .

إن أفضل مكتبة معمدانية هي على ما يبدو مكتبة Colgate College في نيويورك . بالنسبة لتاريخ الصاحبيين ، تعتبر سلسلة Devonchire House هي الأفضل (لم استعملها). المجلة التي تجيزها الأرثوذكسية هي الآن American Friend التي ينشرها الأستاذ Jones . أفضل تاريخ عن الصاحبيين هو تاريخ Rowntree . نذكر أيضاً : Rufus Jones : «**جورج فوكس - سيرة ذاتية**» فيلادلفيا ، 1903 . و Alton Thomas ، «**تاريخ مجتمع الأصدقاء في أميركا**» 1895 ، و E. Grubb ، «**جوانب اجتماعية من ديانة الصاحبيين**»، لندن، 1899. ولا ننسَ الأدب السيَري الوافر الذي يشكل مرجعاً رائعاً.

(171) إن إحدى فضائل كتاب Karl Müller الكثيرة : Kirchen-geschichte هي أنه احتفظ بالمكانة التي تعود إلى الصرح المعمداني الكبير، المهيبة على طريقته، مع أن ذلك عمل خارجي رصين. إن المعمدانية عانت من الاضطهاد القاسي من جانب كل الكنائس أكثر من أية حركة أخرى، لأنها أرادت أن تكون طائفة بالمعنى الصحيح للكلمة . وبعد أجيال خمسة ظلت غير موثوقة ولا محترمة من العالم كله، وخصوصاً في انكلترا، بسبب النتائج المدمرة التي آلت إليها تجربتها الأخروية في Münster . ولم تتمكن إلا في وقت متأخر، بعد أن ظلت معرضة للقمع والملاحقة، من أن تصوغ مذهبها بصورة متماسكة، وهكذا أنتجت من «اللاهوت» أقل بكثير مما تطلبه مبادئها المعادية لتحويل الإيمان بالله

إلى «علم» للمتخصصين: وهو ما لم يثر استحساناً عند قدامى اللاهوتيين المحترفين. هكذا كان يحصل، وما يزال يحصل مع عدد من اللاهوتيين الأكثر قرباً زمنياً منا. وعند Ritschl، في كتابه Pietismus، I، 22. عومل «المعادون للمعمدانية» بطريقة مغرضة، بل معيبة، وذلك بمقتضى كتاب Geschichte des: Cornelius Münsterschen Aufruhrs، الذي ظهر قبل ذلك ببضع عشرات من السنين. إننا ميالون إلى الحديث من وجهة النظر اللاهوتية «البرجوازية». ويكشف Ritschl من وجهة النظر هذه، عن آثار السقوط مجدداً في «الكاثوليكية»، كما يشتم النفوذ المباشر الذي يمارسه المبشرون والمراقبون الفرنسيسكان. وإذا ما حصل ذلك، في بعض الحالات، فإن الأبناء لم يكونوا أقل ضعفاً. ويبدو من المحتمل، تاريخياً على الأغلب، أن الكنيسة الكاثوليكية كانت تتعامل بحذر شديد مع نسكية العلمانيين في العالم في كل مرة كانت هذه النسكية تنتظم في جمعيات سرية؛ وكانت تسعى إلى توجيهها نحو تشكيل رهبانيات دينية - إذن خارج العالم - أو كانت تجهد لربطها برهبانيات موجودة واستبدالها بها، وذلك نظراً إلى أنها كانت تعتبرها صنفاً متدنياً من النسكية. وحيث فشلت في ذلك لاحظت الخطر الناجم عن أن ممارسة الأخلاقية النسكية الذاتانية لا يؤدي إلى نفي السلطة أو إلى الهرطقة. هذا ما تثبته، من جهتها، وعن حق أيضاً، كنيسة اليزابيت بصدد الجمعيات السرية اليهودية نصف التقوية، في حين أنه لم يكن هنالك شك في امتثاليتهم - هذا الشعور الذي عبّر عنه آل Stuarts في كتابهم: Book of Sports الذي سنتحدث عنه لاحقاً، ودليلنا هو تاريخ عدد من الحركات الهرطقية، وكذلك تاريخ المترهبنين مثلاً، وأيضاً مصير القديس فرنسيس. إن تبشير رهبان الصدقة، الفرنسيسكان خصوصاً، قد هيأ السبيل أمام الأخلاقية النسكية لدى البروتستانتية الكالفينية والمعمدانية على حد سواء. ولكن إذا كان ينبغي التشديد، بالنسبة إلى المواضيع التي تهمنا، على السمات الضخمة الغنية جداً بالإرشادات، التي تقرب النسكية من الرهبنة الغربية، والأسلوب النسكي من البروتستانتية، فمن المناسب البحث عن سبب ذلك في حقيقة أنه لا بد من أن يكون لمختلف النسكيات القائمة على المسيحية التوراتية أن يكون لها بشكل مشترك بعض السمات الأساسية، وفي أن كل نسكية، مهما تكن الديانة التي ترتبط بها، تتطلب بالضرورة وسائل ناجحة بقصد «إماتة» الجسد.

إن العجالة التي تتميز بها الدراسة المختصرة التي ستلي معلّلة بواقع كون الأخلاق المعمدانية لا تقدم سوى فائدة محدودة جداً، بالنسبة إلى الموضوع الذي ندرسه هنا، أي موضوع الأسس الدينية التي تقوم عليها الفكرة «البرجوازية» المتعلقة بالمهنة. فهي لم تقدم لذلك شيئاً جديداً حقاً. إن الوجه الاجتماعي من الحركة، وهو الأهم، سيترك الآن جانباً. ولن نحتفظ هنا من تاريخ الحركة المعمدانية القديمة إلا بما ترك تأثيره على الميزات الخاصة بالطوائف التي كانت مسيطرة في نظرنا: المعمدانية الصاحبية، وبشكل ثانوي المينونية.

(172) انظر أعلاه الحاشية رقم 93.

(173) حول أصلها وتغيراتها أنظر: Ritschl، «**مجموعة مقالات**» ص 69 وما بعدها.

(174) لا شك أن المعمدانيين كانوا يرفضون دوماً إسم «طائفة». وكانوا يشكلون الكنيسة بمعنى الرسالة التقوية إلى الايفيزيين Ephésiens. انظر (27). غير أنهم كوّنوا، حسب مصطلحنا نحن، طائفة، وذلك لا لأنه لم يكن لهم أية علاقة بالدولة فحسب، فالعلاقة بين الكنيسة والدولة زمن المسيحية

الأولى كانت ما تزال تجسد المثال الأعلى بالنسبة إلى الصاحبيين ، لأن نقاء الكنيسة ، بالنسبة لهم ولغيرهم من التقويين ، كان وحده خارج أي شك . ولكن الكالفينيين في دولة غير مؤمنة أو حتى مسيحية كانوا مجبرين ، لعدم توافر الأفضل ، على تبني الفصل بين الكنيسة والدولة . كما فعلت الكنيسة الكاثوليكية ذلك في حالة مماثلة . إذا كان المعمدانيون يشكلون «طائفة» فليس ذلك لأن قبول الأعضاء في عداد الكنيسة كان أمراً واقعاً ، على أساس عقد يقوم بين الطائفة والراغبين بالتنصّر ، لأن هذا كان سائداً لدى الطوائف اللوثرية في البلاد المنخفضة ، (نتيجة الوضع السياسي الأصلي) ، حسب دستور الكنيسة القديم . (أنظر حول هذا الموضوع ، Hoffmann: -kirchenverfassung-srecht der niederländischen Reformierten (Leipzig 1902) . وعلى العكس، انطلاقاً من أن أية طائفة دينية لا يمكن إلا أن تكون منتظمة في طوائف صغيرة أو ملل ، على أساس مبدأ إرادوي لا على شكل مؤسسة الزامية لا تقبل في صفوفها غير المتجددين ، وتبتعد عن المثال الأعلى المسيحي القديم . لأنه هكذا كانت الطوائف المعمدانية تتصور كنيستها ، في حين أن الأمر بالنسبة إلى الكالفينيين لا يتعلق إلا بأمر واقع . والحقيقة التي أشرنا إليها سابقاً ، هي أن الكالفينيين كانوا أيضاً مدفوعين نحو كنيسة المؤمنين بفعل اهتمامات دينية محددة . حول مسألة التمييز بين الكنيسة والطائفة أنظر البحث التالي . إن مفهوم الطائفة المستخدم هنا كان يخضع لهذا التمييز ، بمعزل عني ، وافترض أن ذلك حصل على يد Kattenbusch في : «**دائرة المعارف اللاهوتية والكنسية البروتستانتية**» . يوافق Troeltsch على ذلك ويناقشه تفصيلياً في :
Die Soziallehren der christlichen kirchen und Gruppen
انظر أيضاً التمهيد لدراستي حول: Wirtschaftsethik der Weltreligionen .

(175) كان **Cornelius** ، م . ن . قد بيَّن الأهمية التاريخية التي يرتديها هذا الرمز ، كرمز لا التباس فيه ، للحفاظ على جماعة الكنيسة .

(176) لا يمكن أن يؤخذ بالاعتبار هنا بعض التقاربات مع مذهب الخلاص المينوني .

(177) إن الاهتمام بمناقشة مسائل، على غرار تجسُّد المسيح وعلاقاته بمريم العذراء، ربما يستند إلى هذه الفكرة. فهذه النقاشات ، بصفتها عنصراً وحيداً دوغمائياً صافياً ، تترك صدى غريباً في الوثائق المعمدانية الأكثر قدماً (الاعترافات التي أعيد نشرها على سبيل المثال في Cornelius ، م . ن . ، في ذيل المجلد الثاني). حول هذه النقطة، انظر من بين مراجع عديدة. «**تاريخ الكنيسة**» لمؤلفه K. Müller, II, I, p. 330 . إن الاختلاف بين الكالفينيين واللوثريين ، حول مسألة دراسة شخصية المسيح ، لا تبدو مستندة إلى اختلاف واضح بين الاهتمامات الدينية لدى كل منهما .

(178) يتجلى ذلك تحديداً في الامتناع الصارم (في الأصل) عن إقامة أية علاقة مع الذين خضعوا لعقوبة الحرم ، حتى في إطار علاقات الحياة اليومية . وهي النقطة التي قدم الكالفينيون بالذات حولها تنازلات هامة ، وهم الذين كانوا يتبنون ، من حيث المبدأ ، الرأي القائل بأن العلاقات المدنية لم تكن أبداً خاضعة للعقوبات الكنسية . أنظر حول هذه المسألة البحث التالي .

(179) نعرف كيف طبق هذا المبدأ من قبل الصاحبيين على مجالات تخلو ظاهرياً من الفائدة (الامتناع عن السفور والركوع والانحناء أو عن استخدام صيغة الجمع تعبيراً عن الاحترام) غير أن الفكرة الأصلية هي التي تعتبر ضمن حدود معينة ، ميزة لكل صنفٍ من صنوف النسكية؛ ولهذا السبب فإن النسكية

الحقيقية «معادية دوماً للسلطة» . فيما يخص الكالفينية ، تتجلى الفكرة الأصلية في المبدأ القائل بأن المسيح وحده هو الذي ينبغي أن يحكم **الكنيسة** . فيما يخص التقوية ، نتذكر محاولة **Spener** تعليل العناوين التوراتية . أما النسكية الكاثوليكية فقد كسرت هذه المحاولة ، فيما يتعلق بكبار الكهنة ، بواسطة نذر **الطاعة** ، مؤوِّلة الطاعة ذاتها كنسكية . إن «ارتداد» هذا المبدأ في النسكية البروتستانتية يؤسس تاريخياً الميزة الخاصة **بالديموقراطية** المعاصرة عند الشعوب المتأثرة بالطهرية ، وذلك بالتعارض مع ديموقراطية معروفة لدى الشعوب ذات «العقلية اللاتينية» ، كما يشكل هذا الارتداد أيضاً الخلفية التاريخية التي تقوم عليها المواقف غير المحترمة من جانب الأميركيين ، المواقف المسخطة جداً والمسلية جداً حسب وجهات نظر هؤلاء أو أولئك .

(180) من دون شك، لم يكن ذلك ينطبق، بالنسبة للمعمدانيين في البداية، إلا على العهد الجديد، بشكل أساسي ، وفي حدود دنيا على العهد القديم . وكانت العظة على قمة الجبل تتمتع بحظوة استثنائية ، لدى جميع الطوائف البروتستانتية ، بصفتها برنامجاً في الأخلاق والآداب الاجتماعية .

(181) كان Schwenckfeld يعتبر تدبر الأسرار المقدسة في شكلها الخارجي بمثابة استخفاف لاهوتي، في حين أن المعمدانيين العموميين والمينونيين كانوا يتمسكون بدقة بالمعمودية وبالقربان ، وهو ما كان المينونيون يضيفون إليه غسل الأرجل . من ناحية ثانية ، لقد دفع تحقير الأسرار المقدسة ، والطقوس فيما عدا القربان، (يمكن الكلام أيضاً، إلى جانب التحقير، على ارتياب) إلى حدود بعيدة على يد أتباع الجبرية. أنظر البحث اللاحق.

(182) حول هذه النقطة كانت الطوائف المعمدانية تستند في مراجعها إلى أقوال كـالفن في: Institutio christiana، III، II، التي يمكن، دون أي شك، تقريبها من المذهب المعمداني *Barclay* «دفاع عن الألوهية المسيحية الحقّة» *Apology for the True Christian Divinity*, London, 1701. وقد وضعه بتودد في تصرفي **Eduard Berustein**. وكذلك فإن التمييز القديم بين شرف «كلام الله»، ما يوحيه الله للبطاركة والأنبياء والرسل من جهة، و «الكتاب المقدس» الذي يعتبر من هذا الوحي الجزء الذي يحيطه هؤلاء بالعناية ، من جهة أخرى . هذا التمييز موجود في التصور المعمداني للوحي ، مع أنه لا علاقة تاريخية بينهما. إن المذهب الميكانيكي في الإلهام، ومعه مرجعية الكالفينيين الدقيقة كانا نتاج تطور معين ، حصل في القرن السادس عشر ، ضمن اتجاه معين، على الطريقة ذاتها التي كان فيها مذهب النور الداخلي لدى الصاحبيين نتيجة تطور في الاتجاه المعاكس . لقد كان هذا الفصل العميق، في هذه الحالة، وفي جزء منه، نتيجة المساجلات المستمرة.

(183) جرى تمييز ذلك تمييزاً شديداً ، في مواجهة بعض الميول لدى السوسينيين . إن العقل «الطبيعي» **يجهل كل شيء** عن الله . (Barclay ، م . ن ص . 102) مما يدل على أن الدور الذي لعبته في أزمنة أخرى الـ lex natura في البروتستانتية قد خضع للتعديل . لا يمكن ، من حيث المبدأ، أن يكون هنالك لا قاعدة عامة ولا قانون أخلاقي ، ذلك لأن المهنة ، على اختلاف صنوفها حسب الأفراد ، هي أمر مرسوم من الله من خلال الضمير . ليس علينا أن نفعل «الخير» بالمعنى العام للعقل «الطبيعي» ، بل علينا أن ننفذ **إرادة الله** كما صورها في قلبنا من خلال المسيحية أو كما تجسّدت في الضمير . (Barclay ص ص. 73 ، 78) . إن **اللاعقلانية** الأخلاقية ، التي تنجم عن التناقض

المتزايد بين الله والخليقة ، تتجلى في هذه المبادىء الأساسيه المتعلقة بأخلاق الصاحبيين . ما يقوم به الإنسان ضد إيمانه (رغم أن إيمانه قد يكون غير صحيح) لا يقبله الله مع أن هذا الأمر قد يكون مباحاً .

كان من المسلم به أن هذه اللاعقلانية قد اعتمدت عملياً. فهذا Barclay يرى «أن الشرائع الأزلية الأخلاقية التي يسلّم بها كل المسيحيين» هي حدود التسامح الديني. على صعيد ممارسة ، يرى المعاصرون أن أخلاقهم مشابهة لأخلاق التقويين اللوثريين مع بعض الخصوصيات التي تعود إليهم. «كل ما هو صالح في الكنيسة هو موضـع . شك عند الصاحبية» ، هذا ما يشير إليه **Spener** في مناسبات عدة مبدياً غيرة من شهرة الصاحبيين . (Consilia theologica, III, 6, dist. 2, N° 64) . إن الرجوع عن القسم رجوعاً مستنداً إلى مقطع من التوراة يبين أن التحرر من النص المقدس لم يكن في الحقيقة موضع مغالاة. بالنسبة للأخلاق أو الآداب الاجتماعية، لا يعنينا هنا مضمون المبدأ القائل : «عامل الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به» وهو المبدأ الذي يعتبره الصاحبيون خلاصة كل الأخلاق المسيحية .

(184) يبني Barclay ضرورة الاقرار بهذه الامكانية على الشكل التالي : من دونها : يجب ألا يكون هناك مكان معروف من القديسين حيث يمكن لهم أن يتحرروا من الشك واليأس، الذي هو (. . .) الأشدّ محالاً . إن يقينية الخلاص مرتبطة به . Barclay . م . ن . ص 20 .

(185) إن اختلافاً في اللهجة ظل موجوداً بين نمطي عقلنة الحياة . عبر Baxter عن ذلك قائلاً إنَّ العقل، عند الصاحبيين، يؤثر على النفس، كما يؤثّر على جثة؛ في حين أن الصيغة عند الكالفينيين (وكم هي مميزة) «إن الروح والعقل مبدآن متلاحمان»، **«الدليل المسيحي»** ص 76. إلا أن هذا التعارض، في هذه الصيغة، وفي تلك المرحلة، لم يكن ذا قيمة عملية.

(186) انظر المقالات الرائعة «Menno» و «Mennoniten» لمؤلفهما **Cramer**. في المقابل، ينقص المقالة «Baptisten» الفطنة ، بل الدقة . ذلك أن مؤلفها يجهل مثلاً منشورات Hanserd Knollys Society الضرورية لدراسة تاريخ المعمدانية .

(187) وهكذا يقول لنا Barclay ، م . ن . ، ص . 404 : «إنَّ الأكل والشرب والكسب هي أفعال طبيعية ، وليست روحية ، وهي التي يمكن تحقيقها من دون دعوة ربانية خاصة». وذلك رداً على الاعتراض (الوصفي) القائل إنه : «ـ كما يعلم الصاحبيون ذلك ـ إذا لم تكن ممكنة الصلاة من دون حركة الروح ، فمن غير الممكن أبداً أن نفلح الأرض من غير دافع رباني خاص». إنه لذو دلالة اليوم أيضاً أن تتضمن قرارات سنودسات الصاحبيين نصائح بالانسحاب من المؤسسات بعد جني ثروة كافية ، بغية تكريس الذات لمملكة الله بعيداً عن هموم العالم . نضيف أن مثل هذه الملاحظات موجودة بالمناسبة لدى طوائف أخرى كالفينية . وهذا ، من ناحية أخرى ، مؤشر على أن القبول بالأخلاق المهنية البرجوازية كان له جذوره في نسكية منعزلة ، في الأساس ، عن العالم ، ثم منفتحة عليه .

(188) مرة أخرى نحيل عمداً إلى الملاحظات التي عرضها **Edward Bernstein** م . ن . على أن نعود في مناسبة أخرى إلى الجدول الترسيمي الخاص بحركة تجديد المعمدانية Kautsky (المجلد الأول من المؤلف ذاته) وحول نظريته في «الشيوعية الهرطقية» بشكل عام .

(189) في مؤلفه الايحائي : **«نظرية المبادرة في الأعمال»** يعتقد **Veblen** (Chicago) أن هذا الشعار لا

ينتمي إلا إلى «الرأسمالية المبتدئة» . لا شك أنه كان يوجد على الدوام «أناس متفوقون» في الاقتصاد ، كانوا كالمعاصرين «رؤساء صناعة» يقيمون ما وراء الخير والشر . وقد بقي هذا الشعار قائماً حتى أيامنا بالنسبة لشرائح واسعة من رجال الأعمال الرأسماليين .

(190) «حسنٌ أن تكون في الأمور المدنيّة مثل الآخرين إنما في الدين يجب أن تكون أفضل منهم» . هذا ما يقوله مثلاً **Thomas Adams** في : *works of the puritan Divines* ص 138) . وهذا ما كان ينطوي على أهمية أكثر مما نظن. ذلك يعني أن النزاهة الطهرية تساوي الشرعية **الشكلانية** ، تماماً كما أن الاستقامة (وهو ما تحب الشعوب الطهرية أن تنادي به) فضيلة قومية ، هو أمر مختلف تمام الاختلاف عن الـ Ehrlichkeit الألمانية . حول هذا الموضوع نقرأ ملاحظات مناسبة في : Preubische Jahrbücher XCII (1903) ، ص. 226 . أما الشكلانية الاستبطانية في الأخلاق الطهرية فهي ، من جهتها ، النتيجة المناسبة لعلاقتها بالقانون .

(191) نعود إلى ذلك في البحث المقبل .

(192) هنا يكمن سبب التأثير الاقتصادي العميق ، الذي مارسته **الأقليات** النسكية البروتستانتية ، وهو ما لا ينطبق على الكاثوليك .

(193) أن يكون الاختلاف في الأساس العقدي متساوقاً مع اهتمام عميق «بالاختبار» فهذا ما يمكن تفسيره ، في التحليل الأخير ، بالميزة التاريخية الخاصة بالمسيحية عموماً ؛ ليس في وسعنا مناقشة ذلك الآن .

(194) «بما أن الله قد جمعنا لنكون من البشر» Barclay ، م. ن. ص 357 . استمعت بنفسي في Haverford College إلى عظة صاحبية كانت ما تزال تشدد بحماس على أن «القديسين» = المنفصلين .

2 ـ النسكية والروح الرأسمالية

من أجل فهم العلاقات القائمة بين الأفكار الدينية الأساسية لدى البروتستانتية النسكية وبين القواعد المستخدمة في الحياة الاقتصادية اليومية، من الضروري الرجوع إلى الكتابات اللاهوتية المتحدرة من ممارسة القساوسة الرعائية. حين كانت الحياة الآخرة هي كل شيء، وحيث كان الوضع الاجتماعي عند المسيحي مرتبطاً بإقراره بالقربان، كان الراعي يمارس تأثيراً عن طريق الكهنوت والنظام الكنسي والتبشير، وهو ما ليس في وسعنا، نحن في العصر الحديث، **أن نكوِّن عنه أدنى فكرة إطلاقاً**. إن إلقاء نظرة بسيطة على مختارات من Consilia و Casus conscientioe إلخ. يكفي للتأكد من ذلك. وقد أسهمت القوى الدينية التي عبرت عن ذاتها في هذه الممارسة في تكوين «العقلية القومية».

سنتناول في هذا الفصل البروتستانتية النسكية بصفتها كلاً، وهو ما لن يتم في الحالات اللاحقة. توفر لنا الطهرية الإنكليزية المتحدرة من الكالفينية الأساس المنطقي لمفهوم الشغل Beruf ، ولهذا سنضع أحد ممثليها المسؤولين في صلب هذا النقاش ، وذلك انسجاماً مع مبدئنا. تتميز مؤلفات ريشارد باكستر R. Baxter عن مؤلفات كتّاب عديدين تناولوا الأخلاق الطهرية بكونها عملية وواقعية، وبالشمولية التي تتمتع بها، ذلك أنها ترجمت إلى لغات عدة ونشرت مرات عدة؛ فهو كالفيني مدافع عن العقيدة النصرانية التي أقرها سينودس ويستمنستر Westmenster، لكنه أيضاً، شأنه في ذلك شأن الكثيرين من أصحاب العقليات السليمة في عصره، انفصل تدريجياً عن المذهب الكالفيني الصرف. في طويته الداخلية، كان خصماً لعملية الاغتصاب الذي اقترفه كرومويل Cromwell كما يحصل في كل الثورات؛ ومعادياً لطوائف «القديسين» وتعصبهم؛ وكان موضوعياً في المقابل إزاء أخصامه، منفتحاً حيال خصوصياتهم الخارجية ـ كرس باكستر الأساسي من عمله مشجعاً، على صعيد الممارسة، الحياة الأخلاقية في الكنيسة. وكان، من بين الرعاة الذين حفظ التاريخ أسماءهم، راعي الأبرشية الأكثر شهرة[1]. وقد وضع خدماته دورياً في تصرف الحكومة البرلمانية بقيادة كرومويل ثم في ظل عودة الملكية التي تخلى عن مهامه في عهدها قبل «البرتيليمية المقدسة». يشكل كتابه *Christian Directory*، الذي يتوافق مع تجربته العملية في رعويته، الخلاصة الأكثر اكتمالاً للاهوت الأخلاقي الطهري. سنقارن بينه وبين كتاب سبينر Spener عن التقوية الألمانية : Théologische Bedenken، وبين كتاب باركلي Barclay عن الصاحبيين والممثلين الآخرين للأخلاق النسكية : Apology[2]. غير أننا سنتوقف عند هذا الحد بسبب ضيق المجال[3].

إذا استعرضنا كتابيه Saint's Everlasting Rest و Christian Directory، أو كتباً أخرى أيضاً مماثلة، لكتّاب آخرين[4] فإننا نفاجأ منذ البداية بعناصر ابيونيتية من العهد الجديد[5] تضع أحكاماً حول الثروة[6] وطريقة الحصول عليها . فالثروة ، بما هي ثروة ، تشكّل خطراً فادحاً ؛ واغواءاتها لا حد لها؛ والبحث عنها[7] عمل جنوني، نظراً للأهمية القصوى التي ترتديها مملكة الله، ولكنها قبل

كل شيء موضع شك من الناحية الأخلاقية . تبدو النسكية هنا أكثر وضوحاً وحزماً مما هي عليه عند كـالفن ؛ فهي تتجه عند باكستر ضد كل صنوف التطلع إلى حيازة الثروات الزمنية ، في حين أن كـالفن لا يرى في الثروة عائقاً أمام نفوذ الاكليروس، بل تنامياً ملحوظاً في مهابته، كما أنها تتيح لأعضائه استثمار ثروتهم بشكل منتج، شرط تحاشي الفضيحة. من الممكن أن نستخرج من الكتابات الطهرية العديد من الأمثلة، عن اللعنات التي تلحق بمن يتعقب المال والثروات المادية، الأمثلة التي تتعارض مع الكتابات الأخلاقية في نهاية العصر الوسيط، والمعروفة بكونها أكثر تساهلاً بكثير.

هذه الشكوك هي من الأكثر جدية؛ ينبغي النظر إليها عن قرب لإدراك معناها الأخلاقي الحقيقي ومستلزماته. ما هو مدان فعلاً من وجهة النظر الأخلاقية، هو الطمأنينة أو الراحة في التملك[8]، والتمتع بالثروة ونتائج ذلك: البطالة، إغواءات الجسد، ولا سيما الخشية من تحويل الجهد عن البحث عن حياة «مقدسة». ولا يصبح التملك موضع شبهة إلا حين ينطوي على خطر الطمأنينة هذه. إن لراحة القديسين الأبدية، في الحقيقة، مكانها في الحياة الآخرة؛ أما على الأرض فينبغي على الإنسان، بغية تأمين خلاصه، «أن يقوم بعمل الرب الذي بعث به إلى الأرض، طيلة ما يدوم النهار» [Jean IX, 4]. لا البطالة ولا المتعة، بل النشاط وحده هو الذي يخدم زيادة مجد الله، تبعاً لتجليات إرادته الواضحة[9].

إن تبديد الوقت هو إذن، من حيث المبدأ، أول وأخطر الخطايا. وحياتنا لا تدوم إلا لحظة قصيرة جداً وثمينة، وعليها أن تؤكد اختيارنا الخاص وقضاء الوقت بين الناس، وتضييعه في «ثرثرات غير مجدية»[10] وفي الترف[11]، بل وفي النوم ما يزيد عن حاجة الجسد[12] - بين ست وثماني ساعات على الأكثر- هو أمر يستحق إدانة أخلاقية مطلقة[13]. لا يؤكَّد، على طريقة فرانكلين، أن الوقت هو المال، غير أن هذا الكلام في الحكمة الروحية المشابهة، إذا جاز القول، كلام صحيح. فالوقت ثمين، ثمين جداً، لأن كل ساعة تضيع إنما تختزل من العمل الذي يسهم في مجد الله[14]. وكذلك فإن التأمل غير الفاعل، وهو بذاته عديم القيمة، جدير بالذم والعقاب إذا تم على حساب العمل اليومي[15]، لأن ذلك يرضي الله **أقل** مما يرضيه تنفيذ إرادته عملياً في مهنـة أو شغل معَين[16]. أليس يوم الأحد، هنا في المقابل، من أجل التأمل؟ إن الذين يتباطأون في العمل هم، في نظر باكستر، الذين لا يجدون متسعاً من الوقت يخصصونه لله في الوقت المناسب[17].

باختصار، إن كتاب باكستر الأساسي مشبع بتبشير متواصل حماسي أحياناً بكد متواصل وشاق، يدوياً كان هذا العمل أم فكرياً[18]. وتتضافر مقولتان هنا[19]. فقد أثبت العمل منذ زمن بعيد كونه **وسيلة نسكية**. وقد نوهت الكنيسة الغربية بذلك بشكل دائم[20]. وذلك بالتعارض، ليس فقط مع الشرق، بل مع جميع الأنظمة الرهبنية في العالم كله تقريباً[21]. فالعمل هو، بشكل خاص، الدواء النوعي الذي ينبغي استخدامه من باب الوقاية ضد كل الإغواءات التي جمعتها الطهرية في عبارة الحياة الفاسدة unclean life التي لا يستهان بدورها. ويختلف تعفف الطهري اختلافاً كمياً لا اختلافاً نوعياً أو مبدئياً، عن العفة الرهبنية؛ إستناداً، في الواقع، إلى التصوُّر الطهري عن الحياة

الزوجية، ترتدي النتيجة العملية لمسألة التعفف مزيداً من الأهمية. ذلك أن العلاقات الجنسية ليست مشروعة في الزواج إلا باعتبارها ما يريده الله لزيادة مجده، وذلك استناداً لأمره: «توالدوا وتكاثروا»[22]. وفي مواجهة كل الإغواءات الجنسية، وكذلك ضد كل الشكوك الدينية، والإحساس بعدم الجدارة الأخلاقية يتم اللجوء، إضافة إلى التغذية النباتية البسيطة والحمامات الباردة، إلى الحكمة: «إعمل في شغلك بجدية»[23].

غير أن العمل هو أيضاً مسألة أخرى؛ فهو غالباً ما يشكِّل **هدف** الحياة **ذاته**، كما ثبته الله[24]. إن آية القديس بولس: «إذا لم يرغب أحدكم بأن يعمل فليكف عن الأكل أيضاً»، صالحة لكل إنسان ومن غير تحفظ[25]. والامتناع عن العمل هو مؤشر على غياب النعمة[26].

هنا يبدو الاختلاف واضحاً مع الموقف الذي ساد في العصر الوسيط. وقد سبق للقديس توما أن قدم بدوره تأويلاً لكلام القديس بولس. فليس إلا من قبيل المنطق الطبيعي أن يكون العمل، في نظره[27]، ضرورياً لوجود الفرد والجماعة. عند الحصول على الغاية يصبح التقادم (حق اكتساب بمرور الزمن) مسألة لا معنى لها؛ فهو صالح للنوع لا للفرد بشكل خاص، ولا ينطبق على من يستطيع العيش مما يملك، دون أن يتوجب عليه العمل. ومن نافل القول إنَّ التأمل، كشكل روحي للعمل في مملكة الله، هو ذو مكانة أرفع من التأويل الحرفي لهذا الأمر ـ الوصية. بالنسبة إلى اللاهوت الشعبي يعود الشكل الأرفع من «الإنتاجية» الرهبنية إلى تنمية الثروة الكهنوتية بالغناء والصلوات.

من المؤكد أن باكستر ألغى أشكال التملص من الواجب الأخلاقي في العمل، غير أنه شدد فوق ذلك بحدة على المبدأ القائل بأن الثروة ذاتها لا تحرر من هذه التقادمات[28]. كما لا يجوز للمتملك أن يأكل هو أيضاً من غير أن يعمل، لأنه حتى لو لم يكن العمل ضرورياً بالنسبة إليه لسد حاجاته، فإن عليه أن يطيع الأمر الإلّهي على قدم وساق مع الفقير[29]. لأن العناية الإلّهية قد خصت كل واحد، من دون استثناء، بمهنة ينبغي أن يضطلع بها، وأن يكرس نفسه لها. ولا تشكل هذه المهنة، كما عند اللوثرية[30]، قدراً ينبغي الخضوع والاستسلام له، بل هو وصية أنزلها الله للفرد، طالباً منه فيها العمل في سبيل المجد الإلّهي. هذا الاختلاف الطفيف ظاهرياً كان له تأثيرات بسيكولوجية ذات أهمية كبيرة؛ كما يرتبط، من ناحية أخرى، بتطور لاحق طال التأويل **السماوي** للكون الاقتصادي المألوف في الفلسفة.

جرى تناول ظاهرة تقسيم العمل والمشاغل في المجتمع، مع ظاهرات أخرى، من قبل القديس توما الاكويني ـ بإمكاننا أن نعود إليه بأكثر ما يمكن من السهولة ـ وقد نظر إليها كفيض إلّهي مباشر على صعيد الكون. غير أن الموقع المخصص لكل واحد في هذا الكون هو نتيجة سبب طبيعي؛ وهو عارض (أو «حادث» حسب مصطلح علم الكلام). وانخراط الناس في طبقات ومهن انخراطاً ناجماً عن نظام تاريخي موضوعي هو، في نظر لوثر، كما سبق أن رأينا، ما غدا فيضاً مباشراً عن الإرادة الإلّهية. وهكذا فإن **الثبات** في الموقع وفي الحدود التي رسمها الله هو إذن واجب ديني

على الفرد[31]. وقد ازداد وجوباً بمقدار ما كانت علاقات الورع اللوثري مع العالم عموماً، ومنذ البداية، محددة بشكل خاطىء واستمرت كذلك. ليس من الممكن أبداً أن نستخرج من ترسانة الأفكار اللوثرية مبادىء لإصلاح العالم، لأنه ليس في وسع هذا العالم أن يتخلص، في هذه النقطة، من حياد بولسي. ولهذا السبب ينبغي قبول هذا العالم كما هو، وهذا وحده يمكن أن يوسم بسمة الواجب الديني.

غير أن التصور الطهري يرى أن الطبيعة السماوية التي تميز تطابق المصالح الاقتصادية الخاصة إنما تحتفظ ببعض الاختلاف البسيط. وفقاً للترسيمة الطهرية التي تتناول التأويل البراغماتي، فإن ثمار العمل هي التي تحدد الغاية الربانية من تقسيم العمل. وقد أفاض باكستر، في هذا الموضوع، بشروح تذكّر مباشرة بالكلام الشهير الذي أطلقه آدم سميث تمجيداً لتقسيم العمل[32]. لأن تقسيم العمل يجعل من الممكن تطوير المهارة، والتخصص في العمل يؤدي إلى زيادة كمية ونوعية في الإنتاج وبالتالي إلى خدمة المصلحة العامة والثروة العامة المماثلة لثروة العدد الأكبر من الناس. ضمن هذه الحدود، فإن الدافع هو نفعي خالص، ويتوافق بدقة مع وجهات النظر السائدة لدى جزء من الكتابة العلمانية في ذلك العصر[33].

غير أن عنصراً طهرياً يبرز بشكل واضح، حين يضع باكستر في أول نقاشه المنطوقة التالية: «لا يمكن للمرء أن يمضي بمهمته إلى نهاية ناجحة خارج مهنة مضمونة جدياً، لأن عمله يغدو غير ثابت وغير منتظم ويمضي فيه من الوقت على الكسل أكثر منه على الكد» والاستنتاج: «[...] إن العامل المتخصص ينجز عمله في انتظام، في حين يظل غيره في تشوش أبدي، ولا يعرف، من أجل كسب عيشه، لا راحة ولا استقراراً[34]»؛ ولهذا السبب فإن مهنة ثابتة هي أفضل ما يمكن لكل واحد. ويمثل العمل المؤقت، الذي يرغم العامل المياوم على قبوله، حالة وسيطرة لا مفر منها على الأغلب، بين سائر الحالات المكروهة. وتتنافى حياة الإنسان، من دون مهنة مع الطبيعة الانتظامية المنهجية التي يتطلبها، كما رأينا، التقشف في الحياة.

تطرح أخلاق الصاحبيين، هي أيضاً، فكرة أن الحياة المهنية ينبغي أن تشكل، بالنسبة إلى الفرد، تمريناً على فضيلة التقشف، واختباراً، من خلال دور الضمير في المهنة، للخلاص الذي يفعل فعله في العناية النشيطة[35] والمنهج اللذين يتفرّغ بهما الفرد لعمله. ما يأمر به الله ليس العمل بذاته، بل العمل العقلاني داخل المهنة. يجري التشديد دوماً، في التصور الطهري على الطبيعة المنهجية في النسكية الدنيوية وليس، كما هي الحال عند لوثر، على القبول بالنصيب الذي قطعه الله لكل واحد بشكل نهائي[36].

ولهذا السبب كان الجواب بالإيجاب على مسألة ما إذا كانت أمراً محقاً مزاولة أكثر من مهنة، وذلك إذا كان الأمر لمصلحة الخير العام أو الخاص[37]، ومن غير أن يلحق الضرر بأي كان، وشريطة أن ندفع إلى الظهور في موقف لاشرعي في إحدى هذه المهن. ومن ناحية أخرى ليس تغيير المهنة في ذاته عملاً ذميماً، إذا لم يتم بشكل متسرع، بل بهدف تولي مهنة ترضي الله أكثر[38]، أي

حسب المبدأ العام، مهنة أكثر فائدة ونفعاً.

إن فائدة مهنة ما والاستحسان الذي يوليه الله لها، يقاسان بداية، وهذا صحيح، تبعاً لمقاييس أخلاقية، وبالتالي حسب أهمية الثروات التي تجنيها على «الجماعة» وفوق ذلك، وهذا المقياس الثالث هو الأكثر أهمية من الناحية العملية، حسب الفائدة الاقتصادية [التي توفرها][39]. ذلك إذا كان هذا الله، الذي يراه الطهري في العمل في كل ظروف الحياة، يقدم لأحد مصطفيه فرصة للاستفادة، فهو يفعل ذلك قصداً. حين ينطلق المسيحي الصالح، عليه أن يجيب على هذا النداء[40]: «إذا عين الله لكم طريقاً ما فبإمكانكم أن تكسبوا شرعياً من خلالها أكثر مما تكسبونه من خلال غيرها (وذلك من غير إلحاق الضرر بأرواحكم ولا بأرواح غيركم)، وإذا رفضتم الأكثر نفعاً واخترتم الطريق الأقل نفعاً **فإنكم تجابهون إحدى غايات النداء الرباني وترفضون أن تكونوا أولياء الله**، وأن تقبلوا هباته وأن تستخدموها في سبيله إذا ما أمر بذلك. **إعملوا إذن على أن تكونوا أغنياء من أجل الله لا من أجل الجسد والخطيئة**»[41].

إذا تعقبنا الثروة بهدف العيش لاحقاً في سعادة، وبعيداً عن الهموم، فإن السعادة ليست سوى إغواء بالكسل، وتمتع ماجن بالحياة. وهي تصبح، على العكس، لا مباحة أخلاقياً فحسب، حين تكون تتويجاً لإتمام الواجب المهني، بل أمراً مطلوباً فعلاً[42]. وهذا ما يعبر عنه من غير مواربة وضع الخادم المطرود بسبب إعراضه عن تثمير موهبته التي عهد بها إليه[43]. الرغبة بالفقر، وقد كانت هذه الحجة شائعة، تعادل الرغبة بالمرض[44]، وهذا ما هو مُدان بصفته تطهراً من خلال العمل ومسيئاً لمجد الله. التسول، بشكل خاص من قبل امرىء قادر على مزاولة العمل، إضافة إلى كونه كسلاً مذموماً، هو أيضاً، حسب قول الرسول، خرق لواجب الحب حيال القريب[45]. كذلك، كما أن ثبات المهنة، المطلوب قصداً للأهمية التي يرتديها من وجهة النظر النسكية، يشوه أخلاقياً التخصص الحديث في العمل، فإن التأويل السماوي لحظوظ الكسب يشوّه رجل الأعمال[46]. إن التسامح المؤدّب من جانب السيد والتباهي من قبل حديث النعمة هما أمران مقيتان في نظر النسكية. في المقابل أية مباركة أخلاقية للبرجوازي العصامي الصبور[47]... «بارك الله لك تجارتك» هذا هو الشعار الذي نستخدمه عادة في موضوع هؤلاء الناس الفاضلين[48]، الذين اتبعوا بنجاح السبل الإلهية. على جبروت الله في العهد القديم، وهو يجزي تقوى شعبه[49] في هذه الحياة، عليه بالضرورة أن يمارس تأثيراً مماثلاً على الطهري الذي يقيّم خلاصه، حسب نصيحة باكستر، استناداً إلى خلاص الأبطال التوراتيين[50]. ويؤوّل، بناء على ذلك، كلام التوراة «كبنود في قانون».

بالتأكيد، لا يخلو هذا الكلام، في ذاته، من الغموض. لقد رأينا أن لوثر استخدم في البداية مفهوم الإلهام الرباني بالمعنى الدنيوي، لكي يترجم مقطعاً من يسوع Ben Sira. رغم التأثيرات الاستهلانية فإن كتاب بن سيرا Ben Sira ينتمي كله، إذا نظرنا إلى الجو الذي يحيط به، إلى عناصر من العهد القديم (بما في ذلك الأناجيل المختلفة) التي تؤثر في وجهة تقليدية. من الملفت للنظر أن هذا الكتاب ما يزال يتمتع في ألمانيا، حتى أيامنا، بحظوة خاصة لدى الفلاحين اللوثريين[51]،

كما أن التأثير اللوثري في تيارات واسعة من التقوية الألمانية يتجلى في هذا الإيثار لكتاب Ben Sira[52].

يرفض الطهريون الأناجيل المختلفة بصفتها [كتباً] غير مستلهمة، منسجمين في ذلك مع المصالحة غير الممكنة بين الأشياء الربانية وأشياء الخلق[53]. من هنا، على العكس، شهرة كتاب **جوب** Job بين الكنسيين، وهو الكتاب الذي يضم تمجيداً عظيماً لله جل جلاله، وإلى اليقين الذي به بارك الرب خلقه أيضاً في هذه الحياة. على أن هذا التمجيد لا يمت بصلة إلى الظرف الإنساني، بل هو قريب جداً من التصورات الكالفينية، في حين أن اليقين هذا يعود فيتفجر من جديد في نهاية الكتاب الثانوي بالنسبة إلى كالفن إنما ذي الأهمية الأكيدة بالنسبة إلى الطهرية. فالله يبارك خلقه بهذا اليقين، حتى على الصعيد المادي، وذلك عند جوب Job فقط[54]. وقد أفرغت الطمأنينية الشرقية، الواضحة جداً في عدد من أكثر الآيات تعبيراً من المزامير والحكم، إفراغاً كلياً من معناها. ولم يتصرف باكستر بطريقة مغايرة مع الاختلاف التقليدوي في مقطع الرسالة التقوية الأولى إلى الكورنثيين(*)، وهو المقطع المهم بالنسبة لمفهوم الشغل.

ويجري التشديد بحدة أكثر على مقاطع من العهد القديم تمجد **بالشرعية الشكلية**، كمؤشر على السلوك المُرْضِي لله. ويجري تبني النظرية التي بموجبها لم تكن الشريعة الموسوية قد جُرِّدت سلطتها من قبل المسيحية إلا ضمن الحدود التي تنطوي فيها على تعليمات احتفالية أو تاريخية صرف مكرسة للشعب اليهودي؛ يبقى أن صلاحتها كتعبير عن القانون الطبيعي تظل كاملة، وينبغي أن يحافظ عليها[55]، وهو ما يتيح إزالة التعليمات والأنظمة التي لا تتوافق مع الحياة الحديثة، مع إبقاء حرية الاختيار لتعزيز روح التبرير الذاتي والشرعية الصبورة الخاصتين بهذا الشكل من البروتستانتية، وذلك بفضل السمات العديدة التي تقربها من أخلاقية العهد القديم[56].

وكذلك فإن كتّاباً عديدين، معاصرين أو معاصرين جداً، يتحدثون عن **عبرانية إنكليزية**[57]. وذلك لكي يميزوا التأثير الأساسي للأخلاق الطهرية لا سيما في إنكلترا. إلا أنه لا ينبغي التفكير باليهودية الفلسطينية في تلك الفترة حيث وضعت نصوص العهد القديم، بل باليهودية كما صارت شيئاً فشيئاً، بعد عصور من التربية الشكلانية، الشرعوية والتلمودية، وكذلك من الضروري اتخاذ جانب الحذر الشديد أمام مثل هذه المقارنة. كانت روح اليهودية الأصلية، التي تميل إلى تقويم ساذج للحياة كما تكون الحياة، مجردة من الخصائص الخاصة بالطهرية. وكذلك كانت بعيدة جداً ـ ومن المفيد عدم تناسي ذلك ـ عن الأخلاق الاقتصادية في اليهودية القروسطية والحديثة، وعن المميزات التي حددت مواقع اليهودية ومواقع الطهرية في مجرى تطور التقاليد الرأسمالية. لقد وقفت اليهودية إلى جانب الرأسمالية «المغامرة» متجهة نحو السياسة والمضاربة. وبكلمة واحدة، كانت تقاليدها هي تقاليد الرأسمالية المنبوذة؛ أما الطهرية فقد تبنت تقاليد **المشروع** البرجوازي العقلاني والتنظيم

(*) نسبة إلى كورنثا Corinthe إحدى المدن اليونانية القديمة.

العقلاني **للعمل**. ولم تقتبس من الأخلاق اليهودية إلا ما يمكن أن يساعدها.

إن تحليل النتائج، التي أدت إليها عملية إشباع الحياة بمعايير من العهد القديم حول عقلية الأفراد، هو قضية جذابة، إلا أن أحداً، حتى اليوم، لم يتوصل إلى حلها، بما في ذلك اليهودية[58]. ومن المستحيل معالجتها ضمن هذا العرض الموجز. ينبغي أن يضاف إلى العلاقات المشار إليها، وهذا مهم لعقلية الطهريين، أن الإيمان بالشعب المختار قد أدى عندهم إلى نهضة غريبة[59]. حتى باكستر اللطيف ذاته يشكر الله لأنه خلقه في إنكلترا، ضمن الكنيسة الحقيقية وليس خارج هذا البلد. هذا العرفان بالجميل إزاء الكمال الخاص، وهو من تأثير النعمة الإلّهية، أثر في موقف الطهرية البرجوازية[60] وحدد التصحيح الشكلاني، وقساوة الطبيعة، وهذا ما هو خاص بممثلي عصر الرأسمالية البطولي هذا.

لنحاول الآن أن نوضح حول أي نقاط تمكن التصور الطهري عن المهنة، وضرورة السلوك النسكي، من أن يؤثّرا على تطور نمط الحياة الرأسمالية تأثيراً **مباشراً**. رأينا أن هذه النسكية قد وقفت بكل قوتها ضد **التمتع الساذج** بالوجود وضد كل أشكال الفرح التي يمكن أن يوفرها. تتجلى هذه الميزة، من دون شك، بالشكل الأوضح في الصراع ضد **كتاب الرياضة**[61]، الذي يشرع له جاك الأول وشارل الأول، بهدف معلن هو مجابهة الطهرية والذي تليت الأوامر بقراءته فوق كل المنابر. حين كانت الطهرية تجابه بحدة الأوامر الملكية، التي أجازت للشعب بعض أشكال اللهو الآحادية، خارج أوقات الواجب الديني في الكنيسة، لم يكن الطهريون يقومون ضد التشوش الوحيد المتعلق بعطلة السبت؛ بل قاموا أيضاً ضد عملية الإلهاء الذي أدخله هذا التشوش، على شكل أفكار متحررة، في حياة القديسين المنظمة. وعندما هدد الملك بعقوبات قاسية ضد كل تهجم على شرعية هذه «الرياضات»، كان هدفه تحطيم هذا الميل **النسكي المعادي للسلطة**، لما يشكله من خطر على الدولة. كان المجتمع الفوضوي والإقطاعي يحمي «أولئك الذين يريدون أن يتلهوا» ضد الأخلاق البرجوازية الناشئة وضد الجمعيات النسكية المعادية للسلطة، على الطريقة نفسها التي يهتم فيها المجتمع البرجوازي اليوم بحماية «الذين يريدون أن يعملوا» ضد الأخلاق الطبقية والنقابات المعادية للسلطة.

أما الطهريون، من جهتهم، فكانوا يتمسكون بصفتهم المميزة: أي بمبدأ السلوك النسكي. من ناحية أخرى لم يكن نفور الطهريين، وحتى الصاحبيين أنفسهم، من الرياضة مجرد نفور مبدئي. ذلك أن الرياضة تكون مقبولة إذا كانت في خدمة هدف عقلاني، أي إذا كانت تشكل إراحة ضرورية لتوازن جسدي جيد. في المقابل، تكون الرياضة موضع شبهة لكونها تترك الخيار حراً وعفوياً للغرائز المتوحشة، وهذا، بالتأكيد، ما ينبغي إدانته ببساطة إذا ما تحول إلى وسيلة للهو، أو إذا ما أيقظ غرور الكفاءة والغرائز الوحشية واللذة اللاعقلانية للمراهنة. إن ملذات الوجود الغرائزية، بذاتها، إن اتخذت شكلاً من أشكال رياضة السادة أو شكل الرقص والملاهي والحانات لعامة الشعب، فهي لا تبعد المرء عن النشاط المهني أقل من إبعادها إياه عن التقوى؛ ذلك أنها

بمثابة العدو للنسكية العقلانية[62].

بالنتيجة، إن مواقف الطهريين هي، بشكل عام، حذرة، وغالباً ما كانت معادية للثروات التي تنتجها حضارات ليس لها بعد ديني. لا لأن المثال الأعلى عند الطهري يتطلب بعض الحذلقة، وشيئاً من احتقار الثقافة. فالعكس هو الصحيح، على الأقل بالنسبة إلى العلم، باستثناء علم الكلام الممقوت. فقد كان أفضل ممثلي الطهرية غارقين في ثقافة عصر النهضة. كما كانت مواعظ الجناح الكالفيني من الحركة تفيض بالتلميحات الكلاسيكية[63]، ومع أن أنصار الجناح المتطرف قد صدموا بذلك، فإنهم لم يكرهوا الظهور في مظهر البحاثة في السجالات اللاهوتية. ولم يكن هناك بلد أكثرغنى بالجامعيين من انكلترا الجديدة في صفوف الأجيال الأولى. إن هجاء خصومهم، من أمثال الـ Hudibras لباطلر Butler، يتعرض قبل كل شيء لادعاء الطهريين ولجدلهم الصارم؛ ذلك ناجم جزئياً عن تقويمهم الديني للمعرفة، التي هي بدورها نتيجة موقفهم من مفهوم الإيمان الضمني عند الكاثوليك.

يختلف الأمر اختلافاً جدياً، حين ننظر إلى الكتابات غير العلمية[64]، ويزداد اختلافاً أيضاً مع الفنون الجميلة. هنا تنتشر النسكية كغطاء من جليد على «أنكلترا القديمة السعيدة». لم تكن الملذات الدنيوية هي وحدها التي تعرضت للهجوم. فقد انصب الحقد الشديد من جانب الطهريين على كل ما يمت بصلة إلى المعتقدات الباطلة والخرافات، وعلى أي تلميح إلى الخلاص السحري أو السري، وكان هذا الحقد يتجلى، في مناسبات عيد الميلاد والاحتفالات المسيحية، ضد الفنون الدينية العفوية[65]. أما أن يبقى في هولندا مجال لتطور فن رفيع ،وللواقعية التيغالباً ما تعاظمت خارج هولندا[66]، فهذا ما يثبت ببساطة أن تأثير الانتظام الأخلاقي السلطوي، في هذا المجال، وداخل هذا البلد، كان قد أزيل مفعوله، لا بسبب نفوذ البلاط والمصرفيين فحسب، بل أيضاً بفعل هموم الحياة لدى البرجوازيين الصغار المستثريـن، وذلك بعد أن انهارت سيطرة التيوقراطية الكالفينية القصيرة وانحدرت إلى كنيسة تافهة تابعة للدولة، ففقدت الكالفينية عندئذ جزءاً من تأثيرها النسكي[67].

كان المسرح، في نظر الطهريين مداناً[68]، ولم يتوقف التصور الأكثر جذرية عند حدود إزالة العري والإثارة الجنسية من المشاهد المقبولة: **كلام فارغ، حشو**[69]، غرور فارغ: هذه الكلمات تعني موقفاً لاعـقلانياً، لا طائل تحته، ذا منطلق غير نسكي ولا يخدم، فوق ذلك، مجد الله، بل يخدم مجد الإنسان؛ إنها كلمات تُستحضر بسرعة لإدانة كل اهتمام فني، وللحكم على منفعته بالتفاهة. ويسري هذا الحكم على أشكال الزينة والثياب[70]. كان هذا الميل الشديد إلى توحيد نمط الحياة، وهو الذي يتجلى في أيامنا في مصلحة الرأسمالية في توحيد نمط السلع المنتجة[71]، كان يجد أساسه المثالي في رفض عبادة المخلوق[72].

ينبغي، بالتأكيد، ألا ننسى أن الطهرية تخفي في داخلها عالماً من التناقضات، وأن الشعور الغريزي بعظمة الفن اللازمنية كان أكثر حدة، بالتأكيد، في صفوف قادتها مما هو بين «الخيالة»[73].

كما لا يجوز أن نغفل حقيقة أن موهبة مثل رامبراندت Rembrandt، الذي لم يكن نمط حياته ليتوصل إلى الخلاص، في نظر إله الطهريين، قد تأثر إنتاجه الفني تأثيراً عميقاً بالوسط المتعصب الذي يعيش في ظله[74]. إلا أن ذلك لا يغير شيئاً في اللوحة العامة، لأنه إذا كان تطور المناخ الطهري بإمكانه أن يؤدي ـ وقد أدى جزئياً ـ إلى استبطان عميق للشخصية، فإن ذلك، هو، بالدرجة الأولى، أمر حسن للإنتاج الأدبي؛ لكن الأجيال اللاحقة هي التي عليها أن تستفيد من ذلك.

من دون الدخول مسبقاً في نقاش مسألة تأثير الطهرية في مختلف هذه الاتجاهات، نتذكر أن هنالك دوماً حدوداً واضحة، لإمكانية قبول اللذة القائمة على ثروات الحضارة، الثروات التي تساهم في المتعة الفنية أو الرياضية: **هذه اللذة ينبغي ألا تكلف شيئاً**. ليس الإنسان سوى مدير للثروات التي أنعم الله بها عليه. على غرار خادم القداس، عليه أن يحسب حساب أي قرش يعطاه[75]، ويغدو محفوفاً بالمخاطر تبديد أي قرش على أمر لا يهدف إلى خدمة مجد الله، بل إلى متعة شخصية[76]. مهما نكن غافلين، ألا نجد في أيامنا أيضاً من يدافع عن هذا التصور[77]؟ إن الفكرة القائلة إنَّ على الإنسان **واجبات** إزاء الثروات التي أنعم عليه بها والتي يخضع لها كمدير مطيع، أو بالأحرى «كحالة للكسب»، هذه الفكرة تنوء بثقلها على الحياة فتجمّدها. كلما تضخمت الملكيات، كلما غدا مرهقاً الشعور بالمسؤولية حيالها ـ إذا استعصى الشعور النسكي على التجربة ـ ومرهقاً أيضاً [واجب] عدم المساس بها من أجل مجد الله ومضاعفتها [إذا كان ذلك ممكناً] من خلال عمل متواصل. مثل كثير من عناصر روح الرأسمالية الحديثة، يعود مصدر نمط الحياة هذا، في العديد من جذوره، إلى العصر الوسيط[78] غير أنه لم يجد مبدأه الأخلاقي المنطقي إلا في الأخلاق البروتستانتية النسكية. فتأثيره على تطور الرأسمالية أمر بديهي[79].

تلخيصاً لما قلناه حتى الآن، تتعارض النسكية البروتستانتية، التي تمارس تأثيراً في الحياة الدنيا، تعارضاً حاداً مع **التمتع** العفوي بالثروات، وتكبح **الاستهلاك**، لا سيما في مجال الأشياء الكمالية. وفي المقابل، يكمن مفعولها البسيكولوجي في **تخليص الرغبة بالكسب** من كوابت الأخلاق التقليدوية. كما أنها تقطع السلاسل [التي تعيق] مثل هذا الميل إلى الكسب لا بتشريع هذا الميل فحسب، ولكن أيضاً، كما سبق وعرضناه، بالنظر إليه كأمر يريده الله. وكما يقول باركلي عن عمد، وهو كبير المنافحين الصاحبيين، وبالتوافق مع الطهريين، إن الصراع ضد إغواءات الجسد والتبعية للثروات الخارجية لا يستهدف أبداً الكسب العقلاني بل استخدام الأملاك استخداماً **لاعقلانياً**.

يقضي هذا النوع من الاستخدام قبل كل شيء بتقدير الأشكال الكمالية **الجلية**، المُدانة بصفتها عبادة للمخلوق[80]، ومهما بدت هذه الأشكال طبيعية أمام الحس الإقطاعي، فإن الاستخدام العقلاني النفعي للثروات هو ما أراده الله من أجل حاجات الفرد والجماعة. ليس التقشف هو ما ينبغي فرضه على الملاكين[81]، بل استخدام ثرواتهم لغايات **ضرورية ونافعة**. وتشمل فكرة «الرفاهية»، بشكل مميز، مجال الاستهلاك المسموح به أخلاقياً، وليس صدفة بالتأكيد

إذا كان نمط الحياة المرتبط بهذه الفكرة قد ظهر بالدرجة الأولى، وبوضوح مميز، عند الصاحبيين، أكثر ممثلي هذا الموقف إزاء الحياة تماسكاً منطقياً. في مواجهة المظاهر البراقة والكاذبة من البذخ الفروسي الذي يختار، على قاعدة اقتصادية متزعزعة، المظاهر الخارجية من أناقة أبلتها البساطة المتحفظة، اختار هؤلاء مثالهم الأعلى: الرفاهية الواضحة والصلبة في «البيت» البرجوازي[82].

تقاتل النسكية، على أرضية إنتاج الثروات الخاصة، عدم الاستقامة والطمع الغريزي. وتدين تعقب الثروة لذاتها باعتبار ذلك **طمعاً وعبادة للذهب**، الخ...، لأن الثروة لذاتها هي إغواء. إلا أن النسكية هنا هي القوة التي تريد الخير دوماً ولا تصنع سوى الشر [غوته، فاوست، 1336] هذا الشر المتمثل بالنسبة لها بالثروة وإغواءاتها. والحقيقة أنه بالتوافق مع العهد القديم وبالتماثل مع التقويم الأخلاقي للأعمال الصالحة، ترى النسكية أن ذروة الكراهة هي في تعقب الثروة باعتبارها **غاية** في ذاتها، وتعتبر، في الوقت نفسه، بمثابة الدليل على البركة الربانية. الثروة كثمرة للعمل المهني. والأهم من ذلك أيضاً أن التقويم الديني الذي يتناول عملاً متواصلاً، لا يتوقف، منهجياً، بل يتم في إطار مهنة دنيوية، بصفته الوسيلة النسكية الأرقى، وفي الوقت ذاته بصفته أكثر الأدلة تأكيداً وبدهية على التجدد والإيمان الأصلي، أمكن لهذا التقويم أن يشكل الرافعة الأكثر فعالية، التي يمكن تصورها، والأكثر قدرة على نشر هذا التصور عن الحياة، التصور الذي أسميناه هنا روح الرأسمالية[83].

إذا اجتمع مثل هذا الكابح للاستهلاك مع مثل هذا السعي المستميت وراء الربح، فإن النتيجة العملية هي بالتأكيد: تكوُّن الرأسمالية عن طريق الادخار النسكي القسري[84]. من الواضح أن العوائق التي تعرقل استهلاك الثروات المكتسبة تسهل استخدامها بطريقة منتجة كرأسمال صالح **للاستثمار**. هل ينبغي أن نضيف أن قوة واقع من هذا النوع تفلت من أي تقويم دقيق؟ فالعلاقة في انكلترا الجديدة هي من الوضوح والدقة بحيث إنها لم تفلت من ملاحظة مؤرخ ذي نظر ثاقب من أمثال دويل Doyle[85]. أما في هولندا، البلد الذي لم يخضع لكالفينية صارمة إلا خلال سنوات سبع، فالبساطة المطلقة في العادات، في الأوساط الأكثر تديناً، البساطة الموجودة جنباً إلى جنب مع تملك ثروات هائلة، تجعل الميل إلى تكديس الرأسمال يتجاوز الحدود[86].

في المقابل إذا كان الميل إلى «تشريف» الثروات البرجوازية موجوداً في كل زمان ومكان ـ وفي أيامنا أيضاً في ألمانيا ـ فمن المهم أن نسجل أنه كان معرقَلاً بوضوح بالنفور الطهري من نمط الوجود الإقطاعي. ولقد عزا مؤلفون مركانتيليون إنكليزيون، في القرن السابع عشر، تفوق الرأسمال الهولندي على الرأسمال البريطاني، إلى حقيقة أن الثروات المكتسبة حديثاً لا تسعى بشكل أوتوماتيكي لأن تُستثمر في الأراضي. ذلك أن المسألة لا تعني فقط شراء الأرض، بل تعني، بعد ذلك، البحث عن التشريف، عبر الانتقال إلى نمط حياة إقطاعي، حارمة بذلك الرأسمال من إمكانات الاستثمار الرأسمالي[87]. فالتقدير الرفيع الذي يكنه الطهريون للزراعة، باعتبارها فرعاً من فروع النشاط ذا أهمية خاصة، ومتناسقاً مع التقوى، لا ينطبق على (أنظر باكستر) **المالك**، **بل على الفلاح والمزارع**، وفيما يتعلق بالقرن الثامن عشر، لا ينطبق على النبيل الريفي **بل على المزارع**

«العقلاني»[88]. منذ القرن السابع عشر والمجتمع الإنكليزي يشقه صراع بين «مالك الأرض» الذي يمثل **إنكلترا القديمة السعيدة** وبين أوساط طهرية ذات نفوذ اجتماعي متنوع جداً[89]. وفي أيامنا أيضاً تتميز الطبيعة القومية الإنكليزية بميزتين: من جهة رحابة في العيش صادقة وقوية، ومن جهة أخرى انضباط ذاتي صارم مبني على المحافظة وعلى النظام الأخلاقي التقليدي[90]. كذلك فإن تاريخ الأيام الأولى من مستعمرات أميركا الشمالية يتميز بتناقض عميق بين **المغامرين** الراغبين بإنشاء مزارع بفضل يد عاملة **متعاقدة**، وذلك لكي يعيشوا على طريقة الأسياد الإقطاعيين، وبين **الطهريين** الذين كانوا يتمتعون بعقلية برجوازية بشكل خاص[91].

يمكن القول إنه أياً كانت الرقعة التي انتشر عليها نفوذ التصور الطهري عن الوجود ـ وتختلف أهمية ذلك عن مجرد تشجيع التراكم الرأسمالي ـ فإن هذا التصور قد سهل الميل إلى حياة برجوازية أكثر عقلانية من الناحية الاقتصادية، غير أنه لم يكن العامل الأكثر أهمية، ولا العامل الوحيد المنطقي. إنه، باختصار، قد سهر على تربية **الإنسان الاقتصادي** الحديث.

كانت هذه المثل العليا ميّالة بلا شك ـ والطهريون يجهلون ذلك أقل من غيرهم ـ إلى الاستسلام أمام ضغط أقوى من جانب إغواءات الثروة. وكان من الطبيعي أن يوجد أكثر أتباع الروح الطهرية أصولية في صفوف الطبقات الصاعدة[92] من البرجوازية الصغرى والمـزارعين، في حين أن **المالكين السعداء**، من بين الصاحبيين، كانوا مهيَّئين لإنكار المثل العليا القديمة[93]. وبهذه الحتمية بالذات كان يصطدم، من غير انقطاع، أسلافهم في النسكية: كهّان العصر الوسيط.

في هذه الحالة الأخيرة، ما إن أحدث الاقتصاد العقلاني كامل تأثيره، من خلال التنظيم الدقيق للحياة وتحديد الاستهلاك، حتى عادت الثروة المتراكمة مباشرةً إلى طبقة النبلاء ـ كما حصل في العصر الذي سبق انشقاق الكنيسة الرومانية ـ أو أنها راحت تهدد بتدمير النظام الرهباني، وغدا أي واحد من أشكال «الإصلاح» الديني أمراً ضرورياً. غير أن تاريخ التشكيلات الرهبانية بأكمله هو، بمعنى ما، تاريخ صراع لا ينتهي ضد مفعول التملك على صعيد عملية الدنيوة أو التزمين.

هنا تكمن، على صعيد أكبر بكثير أيضاً، مسألة النسكية العلمانية الدنيوية عند الطهرية؛ فاليقظة الدينية، التي جسدتها الميتودية بفعالية قبل نشوء الصناعة الإنكليزية، حوالى نهاية القرن الثامن عشر، يمكن أن تقارَن بإصلاح ديني رهباني. هنالك مقطع[94] وضعه جون ويسلي بالذات، يمكن أن يصلح كخلاصة لكل ما قلناه حتى الآن. يبيّن هذا النص إلى أي حد كان قادة هذه الحركات النسكية يفهمون العلاقات المتناقضة ظاهرياً، التي تناولناها هنا بالوصف، وذلك بالاتجاه ذاته الذي تحدثنا عنه[95]. يقول النص:

أخشى أن يضعف مبدأ الدين نسبياً حيث تتكاثر الثروات. استناداً إلى طبيعة الأشياء، لا أرى كيف يمكن أن يكون ممكناً أن تعمر طويلاً حركة إحياء ديني. لأن الدين ينبغي بالضرورة أن ينتج صناعة وزهداً وكل منهما، بدوره، يولد الثروة. غير أنه حين تنمو الثروة ينمو معها، بالمستوى نفسه من الزهو، نزق وحب

حيال الحياة بجميع أشكالها. مع أن شجرة غار خضراء تزهر في هذه الساعة، فكيف يمكن للميتودية، وهي ديانة القلب، أن تدوم على هذه الحال؟ لأنه أياً كان الموقع الذي وجد فيه الميتوديون، فقد كانوا فيه قادة وزهاداً؛ وبالتالي فإن ثرواتهم قد ازدادت. ومن هنا أيضاً يأتي نمـو مستوى الزهو نفسه، في النزق وفي الشبق وفي الغطرسة. وهكذا، وإن دام شكل الدين، فإن روحه تضمحل بسرعة. ألا توجد وسيلة تُخطر بذلك، وتعرقل هذا الانحطاط المتواصل الذي يصيب الدين الحقيقي؟ ألا نمنع الناس من أن يكونوا زهاداً ومثابرين. فلنحثّ جميع المسيحيين على تحصيل وعلى إدخار ما يشتهون، أي بعبارة أخرى، على الإثراء.

ثم يلي ذلك عظة تطلب من الذين «يكسبون ما يمكنهم كسبه ويدخرون ما يمكنهم إدخاره، أن يعطوا» أيضاً «كل ما يمكنهم اعطاؤه»، بغية تحصّنهم في الخلاص وتجميعهم ثروة في السماء. ونرى أن ويسلي يعبّر بأدق التفاصيل عن العلاقات التي سلّطنا عليها الضوء[96].

وهكذا فإن هذه الحركات الدينية الكبيرة، التي تعود أهميتها في التطور الاقتصادي إلى تأثير نزعاتها النسكية على الصعيد التربوي، لم تمارس بشكل عام تأثيرها الكامل على الاقتصاد، إلا حين وقعت من جديد موجة الحماس الديني. بدأت حدَّة البحث عن مملكة الله بالانحلال تدريجياً في الفضيلة المهنية الباهتة، وأخذ الجذر الديني يذوي مخلياً الساحة للعلمنة الدنيوية النفعية. وفي هذه اللحظة ظهر ـ حسب عبارات دويدن Dowden ـ في المخيلة الشعبية «روبنسن كروزو»، **الإنسان الاقتصادي** المعزول الذي يلاحق عمله التبشيري خارج السوق[97]. فاستبدلت صورة «الحج» بانيان Banyan الذي يجتاز سريعاً «معرض الأباطيل» بالبحث الروحي المنفرد عن مملكة السماوات.

وعندما انتهى فيما بعد المبدأ «اعمل لدنياك كما لآخرتك» إلى فرض سيطرته ـ وقد أشار دويـدن إلى ذلك ـ اقتصر الضمير الحي على أن يصير إحدى وسائل التمتع بحياة برجوازية مريحة، كما يعبر عن ذلك تعبيراً جميلاً المثل الألماني حول «الوسادة الرخوة». إن ما أورثه القرن السابع عشر، العصر الحي جداً على الصعيد الديني، إلى وريثه النفعوي، القرن اللاحق، هو بالضبط ضمير حي مدهش، بل حتى فرّيسي، فيما يتعلق بتحصيل المال، وذلك في الحدود التي يتم فيها تحصيله عبر السبل المشروعة، وزال كل أثر لمحاولة إرضاء الله[98].

لقد ولدت **عادة برجوازية** بشكل خاص فيما يتعلق **بالعمل**. بإمكان المقاول البرجوازي، واعياً لكونه يتمتع بنعمة الله، وبكونه مخلوقاً مباركاً، أن يسهر على مصالحه المالية، طالما بقي ضمن حدود السلوك الصحيح شكلياً، وطالما ظل سلوكه الأخلاقي غير مدان، وطالما استمر استخدامه للثروات غير نافر في شيء. أكثر من ذلك، يكمن واجبه في أن يتصرف على هذه الطريقة. وفي المقابل كانت النسكية الدينية النافذة تستخدم عمالاً صبورين واعين استثنائيين، يشكلون جزءاً من مهمة تُعتبر بمثابة غاية يريدها الله[99].

وأخيراً فإن هذه النسكية تقدم لهذا العامل الضمانة المطمئنة بأن توزيع الثروات غير

المتساوي في هذا العالم يستجيب لأمر خاص صادر عن العناية الإلهية، وتتابع النسكية، مع هذه الفوارق كما مع النعمة الخاصة، الأهداف الخفية من أجلنا[100]. ألم يكن كالفن بالذات هو الذي نشر الزعم القائل بأن الشعب - أي كتلة العمال والحرفيين - لا يبقى ضمن طاعته لله إلا بمقدار ما يبقى غارقاً في الفقر[101]؟ وهي الفكرة التي «دَنْيَوها» الهولنديون (بيتر دو لاكور وآخرون) إلى الحد الذي استنبطوا منها أن الجمهور لا يعمل إلا إذا دفعته الضرورة إلى ذلك. وقد انتهت صياغة أحد شعارات الاقتصاد الرأسمالي ببروز تيار النظرية القائلة «بانتاجية» الأجور المنخفضة. وهنا أيضاً ظهر واستمر التأويل النفعي، مترافقاً مع وهن الجذر الديني، وذلك حسب الترسيمة التي لم ننقطع عن ملاحظتها.

لم تكن أخلاق العصر الوسيط قد برّرت التسول فحسب، بل راحت تمجده بوضوح في الجمعيات الخيرية (جمعيات الصدقة). كما تعاملت مع المتسولين غير المتدينين، معتبرة إياهم «حالة» مشروعة، لأن المتسولين عموماً كانوا يوفرون للمالكين فرصة تقديم الصدقات، وبالتالي القيام بأعمال صالحة. كما كان موقف الأخلاق الاجتماعية الأنكليكانية، في زمن الستوارتيين(*) les Stuarts قريباً جداً من هذا الموقف. وكانت النسكية الطهرية هي الوحيدة التي ساهمت بهذا التشريع الإنكليزي القاسي لمساعدة المعوزين، وهو التشريع الذي أحدث تغييراً جذرياً في الوضع. لقد أمكن ذلك لأن التسول كان، في الواقع، مجهولاً بين الطوائف البروتستانتية والطوائف الطهرية[102].

من ناحية أخرى كانت التقوية مثلاً، بتمايزها المورافي، تعظّم العامل المستقيم ولا تثني على الطموح إلى الكسب، وتعيش على غرار حياة الرسل، وتتمتع بالتالي بالهبة الربانية التي يتمتع بها تلامذة المسيح[103]. هذا وقد انتشرت لدى المعمدانيين، في البداية، تصورات مشابهة بل أكثر جذرية أيضاً.

إنطلاقاً من ذلك، كان من الطبيعي أن تكون مجمل الكتابات النسكية لدى معظم الطوائف الدينية مشبعة بالفكرة القائلة بأن العمل المستقيم، بأجور منخفضة، بالنسبة إلى الذين لم توفر لهم الحياة فرصة أخرى، هو أمر يرضي الله كثيراً. حول هذه النقطة لم تقدّم النسكية البروتستانتية، في ذاتها، أي شيء جديد. إلا أنها عمّقت بوضوح هذا التصور، وخلقت، فوق ذلك، المعيار الوحيد الحاسم حول فاعليتها: أي **التحفيز** البسيكولوجي الذي يشكل العمل، **كنداء رباني**، على أساسه، الوسيلة الفضلى، إن لم تكن الوحيدة، للتأكد من النعمة والخلاص[104]. من ناحية أخرى تشرع النسكية البروتستانتية لاستغلال هذه الإرادة الطيبة في العمل، وتفسر في الوقت ذاته نشاط المقاول الهادف للكسب، معتبرة إياه «إلهاماً ربانياً»[105]. من البديهي أن إنتاجية العمل، بالمعنى الرأسمالي للعبارة، ينبغي أن تكون ميَسَّرة من خلال هذه الملاحقة **الحصرية** لمملكة الله، بواسطة الواجب المهني الذي يعتبر إلهاماً ربانياً، وبالنسكية القاسية التي يفرضها نظام الكنيسة بطبيعته على الطبقات

(*) حكام أنكلترا في القرن الرابع عشر.

المالكة. إن النظر إلى العمل بصفته «إلهاماً ربانياً» هو أمر أصبح، بالنسبة إلى العامل الحديث، موقفاً مميزاً، مثلما هو مميز، موقف رب العمل إزاء الكسب. هذا الوضع، الذي كان جديداً في حينه، هو الذي عبّر عنه مراقب أنكليكاني ذو نظر ثاقب مثل **سير وليم بيتي** Sir William Betty، حين عزا قوة هولندا الاقتصادية في القرن السابع عشر إلى كون «المنشقين» (الكالفينيين والمعمدانيين)، الكثيري العدد في هذا البلد، يعتبرون «الكد والروح الصناعيين يشكلان واجبهم تجاه الله».

في مواجهة التنظيم الاجتماعي «العضوي» ذي الشكل المالي الاحتكاري الذي اتخذه في الانكليكانية السائدة في تلك الفترة الستوارتية Stuarts، ولا سيما في تصورات لود Laud، وفي مواجهة تحالف الكنيسة والدولة مع «الاحتكاريين»، على قاعدة مسيحية اجتماعية، وباسم الطاقات والمبادرة الفردية، وضعت الطهرية، التي كان ممثلوها في عداد اكثر الخصوم حماسة لهذا الشكل من الرأسمالية التجاريـة المالية والكولونيالية ذات الامتيازات السياسية، وضعت هذه الطهرية، في مواجهة ذلك، الدوافع الفردوية للكسب العقلاني المشروع. ففي حين اختفت في انكلترا باكراً الصناعات الاحتكارية المتمتعة بامتيازات على الصعيد السياسي، لعبت هذه الدوافع دوراً حاسماً في تطور الصناعات الناشئة رغماً عن، سلطة الدولة[106] وضدها. أما الطهريون (**برين** Prynne، **بارك** Parker)فقد امتنعوا عن إقامة أية علاقة مع «كل أصحاب ومالكي المؤسسات الكبرى» المجسدين للرأسمال الكبير الذين يشكلون في نظرهم طبقة مشبوهة على الصعيد الأخلاقي؛ وأظهروا اعتزازاً بسمو أخلاقهم البرجوازية الخاصة بهم على صعيد العمل، الأمر الذي شكل السبب الحقيقي لأشكال الاضطهاد التي تعرضوا لها من جانب تلك الأوساط. ألم يقترح **ديفو** Defoe تقليل المنشقين وذلك عبر مقاطعة القرض المالي وسحب الودائع؟ لقد ترافق هذا التعارض بين هذين النوعين من السلوك الرأسمالي، ترافقاً عفوياً مع التعارضات الدينية. ولم يكف خصوم اللاامتثاليـين، حتى في القرن الثامن عشر، عن الاستهزاء بهؤلاء باعتبارهم يشخّصون «روح الحانوتيين»، واضطهدوهم لأنهم دمّروا المثل العليا الانكليزية القديمة. هنا أيضاً نجد التعارض بين الأخلاق الاقتصادية الطهرية وبين الأخلاق اليهودية؛ وكان المعاصرون (prynne) يعرفون جيداً أن الأولى لا الثانية هي التي تشكل التقليد الاقتصادي البرجوازي[107].

وُلـد أحد العناصر الأساسية في روح الرأسمالية الحديثة، بل في روح الحضارة الحديثة ذاتها أيضاً، ونعني: السلوك العقلاني القائم على فكرة **الشغل**، ولد من روح النسكية المسيحية - وهذا ما يجهد مؤلفنا لأن يبيّنه. إذا أعدنا الآن قراءة المقطع الذي وضعه فرانكلين والذي أوردناه في بداية هذه الدراسة، نرى أن عناصر الموقف الأساسية الذي سمّيناه «روح الرأسمالية» هي بالتحديد العناصر التى اعتبرناها جوهر النسكية الطهرية المهنية[108]، ولكن مجردة من الأساس الديني الذي تعرض كثيراً للاضعاف عند فرانكلين. فالفكرة القائلة بأن العمل الحديث **موسوم بسمة النسكية** ليست أبداً فكرة جديدة؛ والاكتفاء بعمل تخصصي، وبالتالي التخلى عن شمولية الانسان الفاوستية، هو شرط كل نشاطية مثمرة في العالم الحديث؛ وهكذا **فإن العمل والزهد هما**

أمران يشترط وجود أحدهما وجود الآخر . هذه الميزة النسكية للغاية في نمط الحياة البرجوازي - ربما كان من الأفضل الكلام عن عدم وجود نمط ـ هي التي حاول غوته أن يعلّمنا إياها وهو في قمة تعقّله ، إن في كتاب السنوات العجيبة أم في النهاية التي وضعها لحياة بطله فاوست(109) . لقد كان لهذه المعرفة في نظره معنى الوداع ، معنى التخلي عن عصر بشري ثري وجميل لا يمكن أن يتكرر ، في مجرى حضارتنا ، مثلما تكرر ودام ازدهار أثينا على مدار العصور القديمة .

يريد الطهري أن يكون إنساناً مجدّاً ـ ونحن مرغمون على أن نكون كذلك ـ لأنه عندما صارت النسكية على ما هي عليه ، انطلاقاً من خلية الرهبان في الحياة المهنية ، وحين بدأت تسيطر على الأخلاقية الدنيوية ، فقد كان ذلك من أجل المساهمة في تشييد العالم المذهل ، عالم النسق الاقتصادي الحديث ؛ وهو العالم المرتبط بالشروط التقنية والاقتصادية الخاصة بالإنتاج الآلي والمكنني الذي يحدد ، بقوة لا تقاوم ، نمط حياة مجموع الأفراد المولودين في إطار هذه الآلية ـ وليس فقط أولئك الذين يتعلق بهم مباشرة الكسب الاقتصادي . ربما سيبقى عنصراً محدداً حتى يستنفد آخر طن من الوقود المتحجر . حسب رأي باكستر ، لا ينبغي أن ينوء همّ الثروات الخارجية بثقله على كاهل قديسيه ، إلا «كمعطف خفيف الوزن يمكن خلعه في أية لحظة»(110) . غير أن الحتمية حوَّلت هذا المعطف إلى قفص من حديد .

في الوقت ذاته الذي كانت النسكية فيه تعمل على تحويل العالم وعلى نشر نفوذها فيه ، كانت الثروات الدنيوية تكتسب نفوذاً على البشر متنامياً لا يمكن رده ، نفوذاً لم يُعرف له مثيل فيما مضى . أما اليوم ، فقد افلتت روح النسكية الدينية من القفص ـ نهائياً ؟ مَن يجرؤ على قول ذلك . . . على كل حال لم تعد الرأسمالية الظافرة بحاجة إلى هذا الدعم منذ أن استندت إلى قاعدة ميكانيكية . حتى فلسفة الأنوار ، الوريثة البشوشة لهذه الروح ، لا يبدو أنها فسدت نهائياً ؛ أما فكرة القيام «بالواجب» من خلال عمل ما ، فهي تلاحق اليوم حياتنا مثل طيف من المعتقدات الدينية الزائلة . حين لا يكون «القيام» [بالواجب] المهني مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بأسمى القيم الروحية والثقافية أو على العكس ، حين لا ينظر إليه كمجرد الزام اقتصادي ، فإن الفرد يعزف بشكل عام عن تبريره . ففي الولايات المتحدة ، تميل عملية البحث عن الثروة ـ في أماكن الذروة منها ـ مجردة من معناها الأخلاقي ـ الديني ، إلى الاتحاد اليوم بالعواطف المصارعية الخالصة ، وهذا ما يمنحها في الغالب ، طبيعة رياضية(111) .

لا أحد يعرف من سيقيم في القفص مستقبلاً ، ولا ما إذا كان سيظهر ، في نهاية هذه السيرورة العظيمة ، أنبياء جدد بكل معنى الكلمة ، أو نهضة فعالة على صعيد الأفكار والمثل العليا القديمة ، أو ـ في حال لم يحصل شيء من هذا ـ تحجر ميكانيكي مزخرف بنوع من التفاهة المتشنجة . على كل حال ، إن هذه الكلمات يمكن أن تتحول إلى حقيقة في المراحل الأخيرة من تطور الحضارة هذا : «اختصاصيون من غير رؤيا ، شهوانيون بلا قلب ـ هذا العدم الذي يتصور أنه يرسم درجة من درجات الإنسانية لم نبلغها بعد» .

ولكن ها نحن في مجال الأحكام التقويمية والإيمانية التي نحترس من أن نثقل بها هذا العرض التاريخي الصرف . يكمن ما تبقّى من مهمتنا بالأحرى في أن نبيّن - وهذا ما لم نقم بغير المباشرة به في الدراسة السابقة - تأثير العقلانية النسكية على المحتوى **السياسي الاجتماعي** ، كما على أنماط التنظيم ووظائف الكتل الاجتماعية ، منذ قيام الجمعيات السرية حتى قيام الدولة . ينبغي أن نحلل بالتالي علاقات هذه العقلانية مع العقلانية الإنسانوية[112] ، والمثل العليا المعيشية ، والتأثير الثقافي لهذه العقلانية ؛ وأن ندرس ، بالإضافة إلى ذلك ، علاقاتهما مع تطور التجريبية الفلسفية والعلمية ، وكذلك مع التقدم التقني والمثل الروحية. وختاماً، ينبغي تتبع صيرورتها التاريخية منذ البدايات القروسطية لنسكية داخل العالم ، وحتى انحلالها في النفعوية الصافية ، مروراً بعهود انتشار التديّن النسكي . عندها فقط تكون لدينا الفرصة لقياس تأثير ثقافة البروتستانتية النسكية ، في علاقتها بالعناصر التكوينية الأخرى ، على الحضارة الحديثة .

هنا نكون قد حصرنا مهمتنا في أن نربط ، حول نقطة أساسية بالتأكيد ، الواقع ذاته وأنماط تأثيره بأسباب هذا الواقع وتلك الأنماط. يبقى أن نوضح الشكل الذي تأثرت فيه النسكية البروتستانتية ، بدورها ، في طبيعتها وصيرورتها ، بمجمل الشروط الاجتماعية ، ولا سيما بالشروط **الاقتصادية**[113] . هل حصل هذا طوعاً ، فغدا الإنسان الحديث عاجزاً عن أن يضفي على الأفكار الدينية الأهمية التي تستحقها من أجل السلوكات والثقافة والطبيعة القومية ؟ هل من الضروري الاحتجاج على أن هدفنا ليس أبداً استبدال تحليل سببي «مادي» حصراً بتأويل روحاني للحضارة والتاريخ ، تأويل لن يكون إلا كغيره أحادي الجانب؟ **كلاهما أمر ممكن**[114] ؛ يبقى أنه في حدود ما يتجاوزان دور العمل التحضيري ويدّعيان التوصل إلى استنتاجات، فإنّ كلاً منهما يسيء إلى الحقيقة التاريخية[115] .

هوامش الفصل الثاني

القسم الثاني: النسكية والروح الرأسمالية

(1) انظر العرض الموجز عن طبيعة باكستر في Dowden، م . ن. تشكل مقدمة Jenkyn لمختلف المختارات المأخوذه من آثاره والمنشورة في «أعمال الطهريين الربانية»، مدخلاً مقبولاً لنظرية Baxter، بعد أن كان قد ابتعد تدريجياً عن الإيمان الحازم «بالأمر المزدوج». أما محاولته الدمج بين «الخلاص الشامل» و«الاصطفاء الشخصي» فلم تكن لترضي أحداً. المهم في نظرنا هو أنه كان في زمنه يتبنى الاصطفاء **الشخصي**، أي النقطة الأخلاقية الحاسمة في مذهب الجبرية. من جهة أخرى، كان مهماً أيضاً حجم التلطيف الذي أضفاه على مفهوم النعمة الرسمي، لأن ذلك يمكن أن يعتبر نوعاً من التقرب من المعمدانيين.

(2) إن البحوث في التقوى والعظات التي وضعها Thomas Adams ، John Howe ، Matthew Henry ، J. Janeway ، Stuart Charnock ، Baxter ، Bunyan، قد جمعت في الأجزاء العشرة من «أعمال الطهريين الربانية» (London 1845 - 48) غير أن اختيارها كان اعتباطياً. كما أن نشر مؤلفات

Bailey، Sedgwick و Hoornbeek قد ذُكر أعلاه.

(3) بإمكاننا أيضاً اختيار Voet أو بعض الممثلين الأوروبيين للنسكية في العالم. إن تصور Brentano القائل إنَّ هذا التطور هو انكلوساكسوني صرف، هو تصور خاطىء تماماً. إن اختياري محدد (ولكن بشكل غير حصري) بالرغبة ضمن إطار الممكن، في تقديم الحركة النسكية خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر، أي مباشرة قبل تحولها إلى نفعية. لقد أمتنعنا، للأسف، ضمن هذه الدراسة، عن القيام بالمهمة الشيقة، مهمة وصف نمط الحياة لدى النسكية البروتستانتية، انطلاقاً من أدب السيرة. من هذه الناحية كان الصاحبيون يتمتعون بأهمية خاصة لأنهم غير معروفين في ألمانيا.

(4) كما كان يمكن لنا أن نأخذ كتابات **Gisbert Voet**، وسجالات السنودسات الهوغنوتية أو الأدب المعمداني الهولندي. وقد عارضني بشكل مؤسف Sombart و Brentano واضعين في مواجهتي عناصر Baxter الأبيونيتية (المسيحية أو اليهودية) التي شددت أنا شخصياً عليها، وذلك لكي يسقطا عليَّ، من وجهة النظر الرأسمالية، الوجه، المتخلّف بالتأكيد لمذهبه. هنا لا بد من تقديم ملاحظتين:

1 ـ من المهم معرفة مجمل هذا الأدب معرفة عميقة وذلك للحصول على فرصة لاستخدامه بشكل صحيح.

2 ـ من المهم عدم إغفال محاولتي للبرهنة أنه، بالرغم من المذهب الممّوني Mammoniste (مذهب تحصيل الثروة بطرق سيئة)، فإن روح هذا **التديّن** النسكي قد ولّدت ـ كما هي الحال في وحدات الإنتاج الرهبنية ـ العقلانية الاقتصادية، لأنها احتفظت بمكافآتها للذي كان، بالنسبة لها، عنصراً محدداً: الدوافع العقلانية المشروطة بالنسكية. بهذه المسألة وحدها يتعلق الأمر هنا.

(5) Saints' Everlasting rest Chap. X, et XII. قارن مع Bailey، Praxis pietatis ص 182، أو مع Matthew Henry، «The worth of the soul» Works of the puritan Divines. p.319 إن مَن أصابهم الشغف في تعقب الثروة الدنيوية يمقتون أرواحهم ليس فقط لأن الروح قد أُهملت بل لأنها استُخدمت في عملية التعقب تلك (مزمور CXXVII، 2)، إلا أنه يوجد في الصفحة ذاتها ملاحظة ذكرت سابقاً حول الطبيعة الإجرامية في أي تضييع للوقت، لا سيما في أشكال التسلية. وكذلك الأمر أيضاً في كل الأدب الطهري الانكلو هولندي تقريباً. انظر مثلاً خطبة Hoornbeek (م. ن، X، فصل XVIII، 18) ضد البخل. وقد خضع هذا الكاتب أيضاً لتأثيرات عاطفية تقوية. انظر: تقريظه الطمأنينة الحية التي ترضي الله أكثر من الاهتمام بهذا العالم. وكذلك Bailey (م. ن. ص p. 182)، مستنداً إلى المقطع الشهير من التوراة، فهو يظن «أنه ليس من السهل على الأغنياء أن يحظوا بنعمة الخلاص». أما الاتجاهات **الميتودية** المسيحية فهي تثني عن «تجميع الثروات على هذه الأرض». بالنسبة للتقوية، كل ذلك أمر بديهي وكذلك بالنسبة للصاحبيين. قارن مع Barclay (م. ن. ص 517) «[. . .] وهكذا إحترس من مثل هذه الإغراءات حتى تستخدم دعواتها كمحرك لثرائك.

(6) وكذلك بالنسبة إلى **كالفن** الذي لم يكن سوى مبخِّر للغنى البرجوازي (انظر تعرضه بحدة ضد Venise و Anvers في: (*Coomm. in Jesaiam prophetum, III,* 140 a, 308 a).

(7) لم يكن الغني وحده مداناً بل أيضاً **الرغبة الغريزية في التحصيل** (أو ما يمت إلى ذلك بصلة). ففي البلاد المنخفضة، عام 1754، أوضح السينودس الهولندي الجنوبي، جواباً عن سؤال، أنه لا يمكن قبول

اللومبارديين في تناول القربان، مع أن تجارتهم كانت مجازة قانونياً، كما أن سينودس Deventer الإقليمي عمَّم هذا التحريم على مستخدميه. وفي عام 1606 وضع سينودس Gorichem شروطاً قاسية وفخرية لقبول نساء المرابين. وفي 1644، و 1657 نوقشت حالة اللومبارديين (ضد Brentano الذي استشهد بكلام أجداده الكاثوليك)، مع أن ظاهرة البنكيين والتجار الغرباء كانت موجودة منذ آلاف السنين في مجمل العالم الأوروبي والآسيوي. ويطالب Gisbert Voet, «De Usuris», Selectoe disputationes theologicoe, IV, [1667], p 665) بطرد اللومبارديين والبيمونتيين. وكذلك الأمر في السنودسات الهوغنوتية. إن العناصر الرأسمالية في هذا الصنف لم تكن تمثل أبداً بشكل نموذجي العقلية والسلوك المقصودين. وهي لم تكن تمثل جديداً مراعاة للعصور الغابرة أو العصر الوسيط.

(8) وهذا مفسر بالتفصيل في الفصل VIII من Saints' Everlasting Rest: إن من يسعى إلى أن يرتاح في ظل ما أنعم الله عليه من ملكيات، فإن الله يعاقبه في هذه الحياة ذاتها. فالخمول شبعاً والاكتفاء بالثروة المكتسبة هو تقريباً نذير انحطاط أخلاقي على الدوام. وإذا كنا نملك كل ما يمكن تملكه في هذا العالم، فهل يكون في ذلك كل ما يمكن أن نأمل به؟. **إن الاشباع الكامل للرغبات لا يمكن بلوغه على هذه الأرض**، وذلك لأن إرادة الله أمرت بألاّ يحصل ذلك.

(9) Christian Directory, I, pp.375 – 376. وفيما يتعلق بالمراجع الدينية الخاصة بمبدأ المنفعة انظر: الحاشية رقم 146. يحفظنا الله ويحفظ نشاطاتنا من أجل العمل؛ العمل هو النهاية الطبيعية والأخلاقية للسلطة [. . .] إنه العمل الذي يخدم ويجل الله [. . .] يجب تقديم الصالح العام وخير الجميع على مصالحنا. نسجل هنا بداية الانتقال بين مبدأ إرادة الله ووجهة النظر النفعية الصرف في النظرية الليبرالية اللاحقة. حول المصادر الدينية الخاصة بالنفعية، انظر لاحقاً في النص وقبله، الفصل الثاني، المقطع I، الحاشية 146.

(10) إن قاعدة **الصمت** - التي تنجم عن التهديد بالعقوبة على كل كلام غير مفيد (في التوراة) - كانت، منذ أيام الكلونيزيين تحديداً، وسيلة مجرّبة في تربية الرقابة الذاتية تربية نسكية. يتناول Baxter، هو أيضاً، بالتفصيل، خطيئة الكلام غير المجدي. قدم سانفورد (Sanford, o p. cit, p p. 90 s q q) تأثير ذلك على علم الطباع. إن ما كان المعاصرون يحسّونه ككآبة عميقة، النكد، والكآبة، والشكاسة الطهرية، هو نتيجة تدمير **عفوية الكيان الطبيعي**، ويستهدف تحريم الخطابات غير المدروسة هذه الغاية. عندما راحت **Washington Irving** في *Bracebridge Hall*, chap XXX.، تبحث عن سبب ذلك جزئياً في الروح الحاسبة للرأسمالية، وفي نتائج الحرية السياسية في جزء آخر، وجدت أن هذا السبب هو الذي خلق معنى المسؤولية الشخصية؛ وينبغي أن نلاحظ هنا أن الشعوب اللاتينية لم تعرف أبداً شيئاً مشابهاً، وأن الوضع في انكلترا ربما كان على الشكل التالي:

1 - كانت الطهرية تجعل أتباعها قادرين على خلق مؤسسات حرة وهي تبيح للدولة أن تصير قوة عالمية.

2 - حولت الطهرية هذه الروح **الحاسبة**، وهي أحد مقومات الرأسمالية، من مجرد وسيلة اقتصادية إلى **مبدأ سلوكي** عام.

(11) م. ن. I، ص 111.

(12) م. ن. I، ص 383.

(13) وكذلك Barclay، م. ن. ص. 14، حول قيمة الزمن الكبرى.

(14) Baxter, op. cit, I, p. 79 «إحفظْ للوقت اعتباره وكن حذراً كي لا تخسر شيئاً من وقتك كل يوم. وبهذا لا تخسر شيئاً من ذهبك وفضتك؛ فاللهو العبثي، الملبس، المأكل، حديث الكسل والعِشرة غير المجدية هي إغراءات سوف تسلبك وقتك، وبناء عليه زِدْ من يقظتك». و Matthew Henry: «إنَّ المبذّرين لوقتهم يكرهون أرواحهم». وهنا أيضاً تتبع النسكية البروتستانتية درباً مطروقاً. فقد اعتدنا أن نعتبر من قبيل الواقع المميز لدى الإنسان الحديث «أن لا وقت لديه»، واعتدنا أيضاً ـ كما **غوته** في *Wanderjahre* ـ على قياس درجة انتطور الرأسمالي بحقيقة أن الساعات ترن كل ربع ساعة. وكذلك الأمر مع **Sombart** في كتابه Kapitalismus. غير أنه لا يجوز أن ننسى أن الرهبان في القرون الوسطى كانوا أول من عاشوا على أساس **توزيع دقيق للوقت**، وأن في ذلك على الأخص كانت تكمن فائدة الأجراس.

(15) قارن مع نقاش فكرة المهنة عند باكستر. م. ن. I، ص 108. لا سيما المقطع التالي: «سؤال: هل يمكنني أن أنبذ العالم من أجل أن أفكّر في الخلاص؟ جواب: يمكنك أن تنبذ كل إفراط في الشؤون والأعمال الدنيوية غير المهمة والتي يمكن أن تحبط من أمورك الروحية. ولكن لا يمكن لك أن تنبذ الخدمة الجسدية والعمل الفكري اللذين يمكن أن يخدما الخير العام. يجب على كل شخص، كفرد في الكنيسة أو المنفعة العامة أن يستخدم أجزاءه حتى أقصاها، وذلك من أجل خير الكنيسة والمنفعة العامة». أن نهمل هذا ونقول: «سوف أصلّي وأتأمّل» كأن يرفض خادمك العمل الأهم ويلزم نفسه بعمل أقل وأسهل. والله قد أمرك بطريقة أو بأخرى أن تسعى من أجل خبزك اليومي و ألا تعيش عالة على عرق الآخرين. إن التفسير المستخدم في أمر الله الموجه إلى آدم «[...] بعرق جبينك» والإرشاد الذي قدمه القديس بولس: «إذا أراد أحد ألا يعمل فليمتنع عن الطعام أيضاً» Thess. III, 10 فهما واردان أيضاً. إن أكثر الصاحبيين يسراً كانوا هم أنفسهم يعتبرون أن عليهم تعليم مهنة ما لأولادهم، وذلك لأسباب أخلاقية وليس، كما يقول Alberti، لأسباب نفعية.

(16) تلك هي وجهات نظر تختلف حولها التقوية؛ وذلك بفعل طبيعتها العاطفية. مع أن Spener يؤكد، بروح لوثرية صرف، إن ممارسة المهنة هو تمجيد للعبادة الربانية، فهو يقول من جهة أخرى ـ وهذا لوثري جداً أيضاً ـ: إنَّ **تحريك** المشاريع يُبعد عن الله ـ وهذا الموقف هو النقيض الواضح للطهرية.

(17) م. ن. I، ص. 242.: «إن الكسالى في أعمالهم لا يجدون متسعاً من الوقت لكي يؤدّوا مناسكهم وواجباتهم الدينية». من هنا الفكرة القائلة إنَّ المدن، وهي مقر البرجوازية ومركز نشاطها الاقتصادي العقلاني، هي بامتياز مقر الفضائل النسكية. يتكلم Baxter، في سيرته الذاتية عن نسّاجي ـ Kidder minster قائلاً: ساعدت الحركة التجارية الثابتة من لندن وإليها على رقي المدينة ونمو التقوى بين التجار. إن قرب موقع العاصمة ينشّط الفضائل، مما يدهش رجال الدين المحدثين، على الأقل في المانيا، غير أن الحركة الدينية التقوية تميل إلى الاتجاه ذاته. وهكذا فقد كتب Spener إلى أحد زملائه الشبان: «يبدو على الأقل أنه إذا كان معظم الأشخاص في هذه المدن المتعددة ملحدين، فإنه يوجد فيها، في المقابل، نفوس طاهرة تستحق عمل الخير؛ في حين يُخشى أحياناً من عدم وجود عدد كبير من الصالحين الحقيقيين على امتداد الكنائس الريفية» (*Theologische Bedeuken*, I, 66, p. 303). وعلى العموم، فإن الفلاح مؤهل قليلاً لسلوك عقلاني؛ ولم يعرف مجده الأخلاقي إلاّ مؤخراً. ليس علينا أن نبحث هنا عما يعني هذا القول، أو أقوال أخرى مشابهة، بالنسبة إلى العلاقة بين النسكية والانتماء إلى **طبقة اجتماعية**.

(18) يمكن الرجوع مثلاً إلى المقاطع التالية: كن مجتهداً في عملك أو مهنتك وعندما لا تكون معتاداً على اداء واجباتك الدينية فوراً، اجتهد في عملك، فإن ذلك يستغرق كل وقتك.

(19) لاحظ Harnack مؤ خراً بحدة أن التقدير الأخلاقي للعمل ولجدارته ليس في أساس الفكرة التي تخص المسيحية أو التي يمكن أن تخصها.

Mitteilungen des evangelisch - sozialen kongresses,14 Folge [1905]ù N° 3 - 4, p.48.

(20) وما يشبه ذلك في التقوية (Spener, op. cit. III, pp 429 - 430) النسخة التقوية المميزة تريد أن يكون من شأن الحماس إلى مهنة فرضتها علينا الخطيئة الأصلية **ان يميت الإرادة الخاصة**. إن العمل المهني، لكونه يلزم المرء بخدمة القريب، يشكل واجباً عرفانياً إزاء النعمة الإلهية (فكرة لوثرية!) وهو، بالتالي، لا يرضي الله إذا كان يتم على مضض. (م. ن III، 278). وهو ما ينسحب بوضوح على التصور الطهري.

(21) تقوم هذه المعارضة القوية، البدهية منذ قاعدة القديس بنوا، هذا لا يمكن شرحه إلا في بحث أكثر اتساعاً.

(22) إن هدف الزواج، حسب Baxter، هو «إنجاب الأطفال بصورة معتدلة». وكذلك الأمر عند Spener، ولكن مع تساهل على طريقة لوثر الفظة في رؤ ية الأشياء، وعلى أساس ذلك يكون الهدف الثاني هو تفادي الخلود الذي لا يمكن كبحه بطريقة أخرى. إن الشبق أثيم حتى في حالة الزواج، لأنه يترافق مع الجمع والمزاوجة. وذلك هو **نتيجة** للخطيئة الأصلية، حسب رأي Spener، تلك الخطيئة التي تحوّل عملية عقلانية مُرادة من الله، إلى شيء ما متصل بأحاسيس آثمة، وبالتالي إلى عورة المرأة. إن الشكل الأرقى من الزواج المسيحي هو، حسب الرأي الشائع في كثير من الحركات التقوية، الزواج الذي يحافظ على العذرية؛ ويليه مباشرة الزواج الذي تستهدف العلاقات الجنسية فيه الإنجاب فحسب، وهلم جرًّا، حتى أشكال الزواج المعقودة لغايات جنسية أو دنيوية فحسب، وهي، من الناحية الأخلاقية، تعادل الاستسرار على هذا المستوى، (ودائماً لأسباب مستوحاة من دوافع عقلانية)، فإن أشكال الزواج المبنية على مجرد الدوافع الدنيوية هي مفضّلة على التي تقوم على دوافع شهوانية. يمكن عدم إدراج الزواج لدى الأخوة المورافيين خارج اعتباراتنا. إن على الفلسفة العقلانية (Chr. Wolff) أن تستعيد لحسابها النظرية النسكية حسب الصيغة التالية: إن ما جرى تحديده على أنه وسيلة لتحقيق هدف معين، الشبَق وإشباعه، ينبغي ألا يُنظر إليه على أنه الهدف بذاته.

الانتقال إلى النفعية الذي يشدد على الناحية الصحية هو ما سبق أن حققه Franklin الذي استبق الاطباء الحديثين في الاعتقاد بأن معنى الطهارة أو «عفة النفس» هو الحد من العلاقات الجنسية إلى المستوى المناسب للصحة (وقد قدموا أيضاً نصائح نظرية تتناول طرق التوصل إلى ذلك). ومنذ أن أصبحت هذه المواد مواضيع بحث عقلاني بحت، حصل التطور ذاته في كل مكان. فاتبع العقلانيون الطهريون في مجال الجنسانية وعلماء الصحة سبلاً مختلفة جداً، ولكن من غير جدوى، حينئذ «فهموا بعضهم بعضاً فوراً». خلال إحدى المحاضرات، صرح أحد المتحمسين «للدعارة الصحية» ـ المقصود ضبط بيوت البغاء وتنظيم البغايا ـ بأن العلاقات الجنسية خارج الزواج (المعتبرة مفيدة صحياً) مقبولة أخلاقياً استناداً إلى تساميها الشعري في مغامرة **Faust** و **Marguerite**. إن الحكم على **Marguerite** بأنها بغية، ووضع مملكة العواطف الإنسانية القوية على المستوى نفسه مع العلاقات الجنسية، في

صيغتها الصحية، هاتان هما، في الحقيقة، السمتان اللتان تتطابقانُ **تماماً** مع وجهة النظر الطهرية. وكذلك فإن تصور الخبراء النموذجي هذا ـ الذي يدعمه على الأغلب أطباء بارزون ـ يريد أن تكون هذه المواضيع الحساسة جداً على الصعيدين الشخصي والحضاري، كالامتناع عن ممارسة الجنس، من صلاحية محكمة الأطباء حصراً (بصفتهم اختصاصيين). أما الاختصاصي فهو في رأي الطهري، المنظّر أو الفيلسوف الأخلاقي؛ وهو هنا اختصاصي علم الصحة: مع تعاكس في الرموز، فالمبدأ هو ذاته في الحالتين. يبقى أن اللجوء إلى «الكفاءات» من أجل حسم المسألة هو ادعاء أحمق. بإمكان مثالية التصور الطهري، بالتأكيد، مع كل احتشامها المتطرف، أن تؤدي إلى نتائج إيجابية، ربما من وجهة نظر المحافظة على العرق، وبالمعنى «الصحي» الصرف، في حين أن علم الصحة الجنسي الحديث، في دعوته التي لا مفر منها إلى «التحرر من كل الأفكار المسبقة» يخشى أن يكسر الجرة التي يشرب منها. بالطبع يبقى خارج النقاش هنا الطريقة التي توصل فيها التفسير العقلاني للحياة الجنسية، لدى الشعوب المتأثرة بالطهرية، إلى خلق نوع من التفنن والتهذيب، وإلى تلقيح العلاقات بين الزوجين بلقاح روحي وأخلاقي، وإلى إزدهار نوع من الفروسية الزوجية. إلا أن ذلك يتناقض مع البقايا البطريركية الكامنة أيضاً فينا، حتى لدى دوائر الإرستقراطية المثقفة. إن تأثيرات معمدانية ساهمت في «تحرر» المرأة. وغدت حماية **حرية معتقدها** إلى جانب انخراطها في فكرة «الكهنوت الشامل» أول ثغرتين مفتوحتين في حصن النظام البطريركي.

(23) تتكرر هذه المقولة دون انقطاع عند Baxter. ويظهر فيه بانتظام الأساس التوراتي، في مقطع **الأمثال**، مثلاً، الذي ذكّرنا به Franklin (XXII ,29) أو في المقطع الذي يمجّد العمل (XXXI,16) انظر: م. ن.، I. ص ص 377، 382 إلخ.

(24) Zinzendorf ذاته قال بشكل عابر: إننا لا نعمل فقط لكي نعيش بل إننا نعيش لأجل حب العمل، وإذا لم يكن لدينا ما نعمله، فإننا نتألم أو ننام [النوم الأبدي]» (Plitt، م. ن.، I، ص. 428).

(25) ينتهي أحد الرموز المورمونية بهذه الكلمات: «إلا أن بليداً أو متكاسلاً لا يمكن أن يكون مسيحياً، ولا أن يحظى بالخلاص. إنه محكوم بأن يُلدغ حتى الموت وأن يُرمى به خارج القفير». غير أن هذا هو النظام الغريب، في منتصف الطريق بين الدير والمانوفاكتوره، الذي يضع الفرد أمام خياره بين العمل أو الأبعاد؛ وهو خيار متصل، وهذا صحيح، بالحماس الديني، الذي غدا ممكناً به **وحده**، والذي هو في أساس الإنجازات الاقتصادية المدهشة في هذه الطائفة.

(26) وفي النتيجة فإن ذلك خاضع في أعراضه لتحليل دقيق. (م. ن. I، ص. 380). إذا كان الخمول والبطالة من الخطايا الخطيرة فذلك بفعل طبيعتها الثابتة؛ ويعتبرهما باكستر بمثابة «مدمّرين للخلاص» (م. ن. I، ص ص 279 - 280). وتمثل هاتان الخطيئتان بالضبط نقيض الحياة الميتودية.

(27) انظر أعلاه الفصل الأول، المقطع 1، رقم 5.

(28) Baxter، م.ن.، I ص 108. المقاطع التالية مؤثرة جداً: «إن من شأن الثراء أن يعفيك من بعض الأعمال الفذة، فيجعلك أكثر فائدة للآخرين، غير أنه لا يعفيك من العمل والخدمة مثل أفقر الناس» وكذلك: «ليس للأغنياء إرادة تحثهم على العمل على غرار إرادتهم والدافع الضروري لطاعة الله. لقد أمر الله عباده جميعاً بالعمل».

(29) وكذلك Spener (م. ن. III، ص ص. 338، 425) الذي يحارب، لهذا السبب، الميل إلى

الاعتزال قبل الأوان، باعتباره جديراً بالعقاب. وخلال نقضه الاعتراض على تحصيل الفوائد، لأن التمتع بها يؤدي إلى الخمول، أشار Spener إلى أن من يقدر على تأمين عيشه من الفوائد المحصّلة عليه واجب العمل لأن ذلك هو إرادة الله.

(30) التقوية ضمناً. حين تطرح المسألة تغيير المهنة، فإن Spener يكون مع الرأي القائل بأن واجب الطاعة للعناية الآلهية، عند اختيار مهنة معينة، تقضي بالتكيف معها.

(31) لقد بيّنت في دراساتي عن Wirtschaftsethik der Weltreligionen العنصر العاطفي المؤثر، الذي يسيطر على مجمل السلوك، والذي تلجأ معه عقيدة الخلاص الهندوسية، إلى الربط بين التقليدوية في المهنة وبين فرص الانبعاث. إنه مثل يبيّن الاختلاف بين مجرد تعليم أخلاقي وخلق غرائز بسيكولوجية محددة عن طريق الدين. لا يمكن للهندوسي التقي أن يتطور قدماً في طريق التقمص إلا عبر القيام بواجبات الجماعة الملّية الصغيرة التي ولد في أحضانها قياماً منضبطاً حسب التقاليد. هذا هو تجذر التقليدوية الديني الأكثر صرامة ما أمكن تصوّر هذه الصرامة. وعلى هذا الصعيد تمثّل الأخلاق الهندوسية النقيض المنطقي للأخلاق الطهرية، كما أنها النقيض المنطقي أيضاً لليهودية بفعل تقليدوية بنية الجماعات الملّية.

(32) Baxter م. ن. I، ص 377.

(33) لا يعني ذلك أن وجهة النظر الطهرية تُشتقّ من ذلك تاريخياً. بل على العكس، فإن التأكيد على أن كونية هذه الحياة تخدم مجد الله إنما يعود إلى التعبير عن فكرة كالفينية أصيلة. هذه الصياغة للروح النفعية، التي ينبغي على أساسها أن يكون الكون الاقتصادي في مصلحة أكبر عدد ممكن، في مصلحة الخير العام (خير الأكثرية هو خير عام)، تنجم عن الفكرة القائلة بأن أي تأويل آخر كان سيؤدي إلى عبادة المخلوق (الارستقراطية)، أو على الأقل إلى أنها ليست في خدمة مجد الله، بل في سبيل «أهداف ثقافية» شهوانية. إن إرادة الله كما تتجلى (أعلاه، الفصل II، المقطع I. رقم 35) في الظروف المرصودة الخاصة بالعالم الاقتصادي، لا يمكن أن تكون، فيما يتعلق بغايات الحياة الدنيا، سوى خير «المجموعة» أي «الفائدة اللاشخصية». وكما رأينا ذلك، فإن النفعية تنجم عن الصفة اللاشخصية من «حب القريب» وعن رفض تمجيد الحياة الدنيا. إن كل تمجيد للخليقة هو مساس بمجد الله؛ ينبغي إذن رفضه مطلقاً. هذه الفكرة التي سيطرت ـ وبأية قوة ـ على كل البروتستانتية النسكية تتجلى في الشكوك والترددات التي كلفت Spener بالذات، وهو الذي لم يتأثر مطلقاً بنفحة «الديمقراطية»، والتمسك بمقتضى الاعتراضات، باستخدام الألقاب. وأخيراً وجد طمأنينته حين رأى أن الرسول في التوراة ذاتها قد منح اللقب للحاكم الشرعي Festus. إن الوجه السياسي من المسألة ليس من اختصاص هذه الدراسة.

(34) يقول Thomas Adams: «الرجل غير المستقيم غريب في داره»، «أعمال الطهريين الربانية».

(35) حول هذا الموضوع انظر تحديداً ملاحظات George Fox في:

The Friends' Library (ed W. et T. Evans, Philadelphia 1837), I, p. 130.

(36) فوق ذلك لا يمكن اعتبار هذه الروح، روح الأخلاق الدينية بمثابة انعكاس للشروط الاقتصادية. فقد كان تخصص العمل أكثر تقدماً في ايطاليا الجنوبية منه في انكلترا في الفترة ذاتها.

(37) لأن الله لم يأمر أبداً بحب القريب أكثر من النفس، بل مثل النفس، كما يشير إلى ذلك غالباً المؤلفون

الطهريون ، علينا إذن أيضاً واجب حب النفس . فمن يعرف ، مثلاً ، أفضل من قريبه ، استخدام ما يملك في سبيل مجد الله ليس مضطراً لأن يشاطره العمل بدافع حبه له .

(38) إن Spener هو أيضاً قريب جداً من وجهة النظر هذه ؛ ولكن في حالة الانتقال من مشاغل تجارية (معتبرة من الأخطر أخلاقياً) إلى اللاهوت ، فيبقى إذّاك على أقصى درجات التحفظ ، ويميل بالأحرى إلى ثنيه عن عمله (م . ن . III ، ص ص 435 ، 443 ؛ I ، ص . 594) . وجواباً عن سؤال : هل من الجائز تبديل المهنة؟ فإن الاجابات التي تتضمنها آراء Spener الناضجة تبيّن ، بطريقة عابرة ، إلى أي حد كانت مختلف أشكال التأويل متكيفة مع الحياة اليومية . Cor. VII, I .

(39) مثل هذه الأفكار غير موجودة لدى التقويين الأوروبيين ، على الأقل في كتاباتهم . ويتراوح موقف Spener بين اللوثرية («إشباع الحاجات») وبين الحجج المركانتيلية حول الفائدة من «تقدم التجارة» إلخ . م . ن . III . ص ص 330، 332؛ I . ص 418 : «إن زراعة التبغ تدرّ المال على البلاد؛ إذن هي مفيدة، وبالتالي غير أثيمة» قارن أيضاً مع III ، ص ص 426 - 427، 429، 434) . غير أن Spener لا يعوزه أن يلاحظ أن بوسعه أن يحقق مكاسب، حسب نموذج الصاحبيين والمينونيين، ويبقى مع ذلك تقيّاً؛ مكاسب كبيرة جداً، وهذا ما سنعود إليه لاحقاً، ويمكن أن تكون بمثابة النتيجة المباشرة لنزاهة تقية (م . ن . ص 435) .

(40) ليست أفكار Baxter هذه انعكاساً للوسط الاقتصادي الذي كان يعيش فيه . على العكس تؤكد سيرته الذاتية ما يدين به نجاح عمله التبشيري على الصعيد المنزلي لواقع كون تجار Kidderminster ليسوا أغنياء ، ولكنهم يكسبون ليعيشوا كفاف يومهم وكون الأسياد يعيشون تماماً مثل عمالهم . إنه الفقير الذي يتبلغ البشرى السارة من الانجيل .

حول موضوع البحث عن الربح يقول T. Adams : «إن الرجل [العارف] يعرف [. . .] أنَّ المال يمكن أن يجعل الإنسان أكثر غنى وليس بحال أفضل ، وعندئذ يختار أن ينام مرتاح البال على أن يملك محفظة ممتلئة، وهكذا لا يرغب بثروة أكثر مما قد يظفر بها رجل فقير» .

ما كان يرغب به بالتحديد هو على الأقل هذا الجانب ، أي بتعبير آخر كل كسب شريف هو في شكله كسب شرعي .

(41) وكذلك Baxter ، م . ن . I ، فصل X ، عنوان I ، دستيك ، 9، (مقطع 24)؛ I ، ص . 378 . عمود 2 . في المثل رقم XXIII ، 4 ، «لا تتعب نفسك من أجل الثروة»، هذا الكلام يعني فقط : «يجب ألا تكون الثروات من أجل نهاياتنا البدنية هي قصد الختام» «**أعمال الطهريين الإلهية**» .

إن الملكية، في الشكل الاقطاعي من استخدامها ، لا كملكية بذاتها ، هي أمر مكروه (انظر الملاحظة ، م . ن . ، I ، ص 380 ، حول فجور الأعيان) .

يدافع Milton عن النظرية المعروفة القائلة إنَّ «الطبقة الوسطى» وحدها بإمكانها أن ترى الفضيلة . وهو يعني «بالطبقة الوسطى»، البرجوازية مقابل «الارستقراطية»، وهذا ما يبيّنه السياق الذي قيل فيه إنَّ «البذخ» و«الحاجة» هما، على حد سواء، عقبة أمام ممارسة الفضيلة .

(42) وهنا يكمن الأمر الأكثر أهمية . نضيف هذه الملاحظة العامة : من نافل القول بأن الأمر بالنسبة لنا هنا ليس كثرة من المفاهيم التي طوّرها اللاهوتيون في نظرياتهم الأخلاقية بقدر ما هي الأخلاق التي تنعش حياة المؤمنين العملية - أي الطريقة التي يتم بها عملياً توجيه الأخلاق المهنية توجيهاً دينياً . في علم

الأحوال الضميرية لدى الكاثوليك ، لا سيما عند اليسوعيين ، توجد اعتبارات ـ حول تعليل الفائدة ، مثلاً ، وهو ما لن نتناوله هنا ـ تجعل صوتاً ما للضمير مماثلاً لأصوات كثيرين من علماء الأحوال الضميرية البروتستانتيين . وتبدو هذه الاعتبارات أنها تمضي إلى أبعد من ذلك ، فيما يتعلق بطبيعة ما هو مباح أو ما هو «مقبول» (ألا ينبغي أن يعاب لاحقاً على الطهريين كثيراً كونهم ، في النهاية ، لا يملكون سوى أخلاق اليسوعيين ذاتها ؟) . وكما أن الكالفينيين يستشهدون غالباً بلاهوتيي الكاثوليكية الأخلاقيين ـ ليس فقط القديس توما الأكويني و S. B. de Clairvaux و S.Bonaventure إلخ ، بل حتى المعاصرين ـ فإن علماء الأحوال الضميرية الكاثوليك يتبعون عن قرب تطور الأخلاق الهرطقية ، وليس في وسعنا الآن أن نناقش ذلك .

في المقابل، وبعيداً عن ذلك، وبفعل العامل الحاسم المتعلق بحسنات الحياة النسكية بالنسبة إلى العلماني ، هنالك فارق كبير، حتى على مستوى النظرية : ففي الكاثوليكية كانت هذه الأفكار الخلاصية نتاج النظريات الأخلاقية التسامحية بشكل خاص، التي لم تصادق الكنيسة عليها، والتي يعارضها أكثر المؤمنين جدية ورصانة وانضباطاً، في حين أن فكرة المهنة في البروتستانتية تضع، على العكس من ذلك، أكثر الناس اقتناعاً بالحياة النسكية في خدمة الكسب الرأسمالي . إن ما يبدو في نظر الأول كأنه مباح، ضمن بعض الشروط، يشكل بالنسبة للآخرين ثروة أخلاقية أكيدة. هذه الفوارق الأساسية بين الأخلاقين، وهي فوارق مهمة على الصعيد العملي، متبلورة مع الجانسينية .

(43) «من الممكن أن تتصرف بطريقة تناسب ميولك وامكانياتك، وعليك أن تحسن قدراتك ومواهبك في هذا المجال» . تشكل هذه الجملة تتمة للمقطع الوارد في النص أعلاه . إن هناك توازياً بين تعقب الثروة في مملكة الله وتعقب النجاح في مهنة دنيوية . وهو موجود Jane Way, *«Heaven upon Earth»* *Works of the Puritan Divines,* p. 275.

(44) إن الاعتراف اللوثري الذي قام به الدوق Christophe de wurtemberg ، والذي خضع لمجمع Trente الديني ، قد ارتفع ضد إرادة الفقر : مَن يكون فقيراً بفعل ظروفه عليه أن يتحمل ذلك؛ وإذا سرّه أن يبقى فقيراً فإنه كمن يسعى لبقائه مريضاً أو كمن يصون سمعة سيئة .

(45) وكذلك لدى باسكتر ، في اعتراف الدوق نفسه أيضاً . قارن مع مقاطع كالتالي : «[. .] لا يحمل البائع المحتال معه إلى الآخرة سوى النذالة» . إلخ . (Thomas Adams, *Works of the Puritan Divines, p. 259)* . كان كالفن قد حرم التسول تحريماً واضحاً، وقامت السنودسات الهولندية بحملة ضد اباحة التسول. وكان نظام Laud، في عصر الستوارتيين، وخصوصاً في ظل حكم شارل الأول، قد طوّر، بشكل منهجي، مبدأ تقديم مساعدة رسمية للفقراء وتوفير أعمال للعاطلين عن العمل . وهذا ما كان يحثّ الطهريين على أن يختاروا شعاراً للحرب: «إعطاء الصدقة ليس إحساناً» (وهو عنوان كتاب معروف كتبه فيما بعد Defoë) . وفي أواخر القرن السابع عشر وضع الطهريون موضع التنفيذ نظام المشاغل للعاطلين عن العمل . (قارن مع Leonard, *Early History of English poor Relief*, Cambridge 1900.

(46) في كلمته الافتتاحية أمام البرلمان في لندن عام 1903 ، أكد G. White ، رئيس الاتحاد المعمداني في بريطانيا العظمى وايرلندا تأكيداً ثابتاً : إن أحسن الرجال في كنائسنا الطهرية كانوا رجال قضية ،

وآمنوا بأن الدين يجب أن يَخترق الحياة ككل .

(47) هنا أيضاً نسجل تعارضاً واضحاً مع كل تصور اقطاعي . فاستناداً إلى هذا التصور يمكن لذرّية حديث النعمة (سياسياً أو اجتماعياً) أن يقطفوا وحدهم ثمار نجاحاته ، وأن يعبروا إلى تقديس الدم . ومن المؤكد أن صراعات مماثلة تميل اليوم إلى التلاشي في التحول السريع ، في أوْربة العقلية الاميركية . غير أنه يلاحظ فيها أحياناً أيضاً الموقف المعاكس ، ذو الطبيعة البرجوازية ، الذي يمجد النجاح في الأعمال والربح بصفتهما اثنين من أعراض التحقق الروحي ، من غير أن يخصص أي احترام للثروات المنتقلة بالوراثة . إن كل التباينات الاجتماعية تقريباً في أوروبا يمكن حصولها مقابل المال بمجرد ألا يكون الشاري نفسه واقفاً وراء طاولة التجارة وأن يخضع ملكيته للتحولات اللازمة . عن ارستقراطية الدم، انظر بالتحديد: Thomas Adams, **Works of the Puritan Divines,** p. 216.

(48) كان ذلك صحيحاً عن مؤسس الطائفة التعاونية ، Hendrik Nicklaes, ، الذي كان تاجراً . (Barclay, *Inner Life of the Religious Societes of the CommonWealth,* p. 34)

(49) كان ذلك قائماً بقوة بالنسبة إلى Hoornbeek، لأن N, Matt، 5 و Time I . IV، 8 أغدق حتى على القديسين وعوداً دنيوية خالصة (م . ن . ، I ص 193). كل الأشياء هي من فعل جلالة الرب، غير أن جلالته يبذل اهتماماً خاصاً برعيته. م . ن. ص 192.

ومن هنا السؤال : كيف يعرف أن ضربة الحظ الناجحة ليس مصدرها العناية الالهية المشتركة بل تلك العناية الخاصة؟ أما Bailey فهو يفسر ، من جانبه (م . ن. ص. 191) النجاح في المشاغل المهنية بالعناية الالهية . أن يكون **التقدم** غالباً ثواباً على حياة تقية فهو ما يتكرر دوماً في كتابات الصاحبيين (نجد التعبير عن ذلك في تاريخ متأخر عن عام 1848 ، في مختارات من النصائح المسيحية ، Selection from the Christian Advices ، وسنعود إلى موضوع الصلة بأخلاق الصاحبيين.

(50) إن التحليل الذي وضعه Thomas Adams عن النزاع بين اسحق ويعقوب يمكن أن يصلح مثلاً على الاهتمام الذي يحاط به البطاركة ، وهذه إحدى سمات التصور الطهري للحياة : *(works of the Puritan Divines,* p. 235)

[المقطع التالي مهم أيضاً بالنسبة إلى تطور فكرة حق الولادة التي سنعود إليها فيما بعد] . يقول المقطع : يمكن أن يحث حماقته التقدير الأساسي لحق الولادة ، حتى أنه يستطيع أن يتخطاها في ظل ظروف سهلة كما «القصيدة» .

غير أن اسحق بدا بالتالي مخادعاً، رافضاً الاعتراف بالبيع بحجة أنه كان مخدوعاً. بعبارة أخرى إنه رجل الحياة اللاعقلية والبربرية، في حين أن يعقوب يمثل رجل الخلاص.

رأى Köhler أن هذا الشعور بالقرابة الحميمة مع اليهودية ، وهو ما يتجلى أيضاً في كتاب Roosevelt ، منتشر انتشاراً واسعاً في صفوف الفلاحين الهولنديين . ومن ناحية أخرى كانت الطهرية تعرف جيداً نقطة تعارضها مع الأخلاق اليهودية ، في معتقدها العملي ؛ وهذا ما تبيّنه بوضوح مقالة وضعها Pryme ضد اليهود (بمناسبة مشاريع كروموبل التسامحية) أنظر لاحقاً، الحاشية رقم 58.

(51) إن الفلاحين المذكورين هنا هم أشكال نموذجية من نتاج العقلية اللوثرية الكهنوتية . وقد أشرت مرات إلى لوثريتهم ، في حين أن الكاتب، على أهمية ما تبقى من كتابه، لا يرى في ذلك سوى مجرد تديّن فلاحي .

(52) قارن مثلاً مع النص الذي أورده Ritschl ، Pietismus II ، ص. 158. ويستند Spener ، هو أيضاً ، استناداً جزئياً ، إلى مقاطع من Jesus ben Sira في بناء آرائه حول تغيير المهنة ، والبحث عن الربح (Theologische Bedenken III ، ص. 426).

(53) صحيح أن Bailey يطالب بقراءتها ، وأنه عاد إليها وإن نادراً . وإنني لا أذكر أي استشهاد بـ Jesus ben Sira (وهل كان ذلك مجرد صدفة؟) .

(54) إذا طال النجاح المادي أفراداً من الذين حلّت عليهم اللعنة ، فإن الكالفيني (Hoornbeek على سبيل المثال) يتعزّى ، حسب نظرية «التصبير» على الألم ، باليقين الراسخ بأن الله هو الذي أجاز لهم ذلك ، بهدف تصليبهم وتخشينهم وجعلهم يقعون في الانحلال وقوعاً أكيداً .

(55) لن ندخل في التفاصيل حول هذه النقطة . ولا يهمنا هنا سوى الصفة الشكلانية من هذه «الشرعية» . وحول المدلول الأخلاقي للعهد القديم فيما يتعلق بالـ Lex naturœ ، نقرأ باهتمام [...] Troeltsch, Soziallehren .

(56) إن الصفة الالزامية في المعايير الأخلاقية المتعلقة بالكتابة تذهب عند (christian Directory, III, Baxter pp. 173, sqq) بعيداً جداً بحيث:

1 ـ انها مجرد صورة طبق الأصل عن قانون الطبيعة .

2 ـ انها تعبر عن شخصية عالمية وأزلية دائمة .

(57) Dowden على سبيل المثال (مع عودة إلى Bunyan) م . ن . ص 39.

(58) إضافة إلى أن التفاصيل المسهبة حول هذه النقطه واردة في : *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen.*

ليس في وسعنا هنا تحليل التأثير الهائل الذي مارسته بشكل خاص الوصية الثانية . «إنك لن تصنع أبداً ايقونة مقدودة» ، على تطور العقلية اليهودية ، على الجانب العقلاني منها، الغريب عن أية تربية للحواس. غير أنني أرى ذا مغزى ما قاله لي أحد قادة **الحلف** التربوي في الولايات المتحدة الأميركية ، وهو التنظيم الذي تولى ، مجهزاً بوسائل مادية ضخمة ، أمركة اليهود المهاجرين والذي نجح نجاحاً هائلاً ، قال : إن أحد أولى الأهداف التي يراد بلوغها في كل أشكال التربية الفنية والاجتماعية هو «التحرر ازاء الوصية الثانية». إن تحريم عبادة المخلوق في الطهرية يؤثّر في الاتجاه ذاته وإن بطريقة مختلفة قليلاً: فهي تتطابق مع التحريم الإسرائيلي الذي يشمل كل تمثل تجسيمي : إن الخلقية الطهرية لا تسمح لنفسها بأن تتقارب في بعض السمات الأساسية مع اليهودية التلمودية. وهكذا، فإنه يقال في التلمود إنَّ القيام بعمل صالح إحساساً بالواجب هو أفضل وأكثر ثواباً عند الله من القيام به لأن القانون يوجب ذلك . بعبارة أخرى ، إن القيام بالواجب بعيداً عن العاطفة عمل ينطوي على قيمة أخلاقية أكبر من تلك التي يتضمنها عمل قائم على الحب. إن الأخلاق البروتستانتية تقر بذلك من حيث الجوهر . أما الفيلسوف Kant فهو أيضاً قريب جداً من هذه الطريقة في النظر إلى الأمور ، فقد تلقى ! وهو من أصل اسكتلندي ، تربية متأثرة بعمق بالتقوية . مع أنه من غير الممكن نقاش ذلك هنا ، فإن عدداً من هذه الصياغات مرتبط مباشرة بأفكار من البروتستانتية النسكية . يبقى أن الأخلاق التلمودية تمد جذورها عميقاً في التقليدوية الشرقية : «يقول Rabbi Tanchum ben chanilai : لا تغيّر أبداً عادتك» (Gemara apud Mischna, VII, I, fol 86b,

n^c 93, in Wünsche المقصود هنا غذاء المياومين) . إلا أن هذا الواجب لا يصح على الغرباء .

وفي المقابل ، فإن التصور الطهري فيما يتعلق «بالشرعية» كدليل حتمي يقدم ، بالمقارنة مع تنفيذ اليهود البسيط والصافي لجميع الوصايا، دافعاً أكثر قوة للفعل الايجابي . إن الفكرة القائلة بأن النجاح يدل على البركة الالهية ليست بالتأكيد فكرة غير معروفة في اليهودية . غير أن مدلولها الأخلاقي الديني الثوري استناداً إلى مقياس أخلاقي مزدوج (ذي استخدام خارجي وداخلي) يستبعد كل قرابة على صعيد النتائج [مع الطهرية] حول هذه النقطة الحاسمة . إنّما هو جائز للأجنبي «الغريب» محرم على «الأخ» القريب . ولهذا السبب، فالنجاح في المجال الذي ليس العمل فيه مطلوباً وموصى به بل مباحاً فحسب ، لا يمكن اعتباره متماثلاً في هذه الحالة مع الدليل الديني ، كما لا يمكن أن يعطي دفعاً لسلوك منهجي في الحياة ، كما كانت الحال بالنسبة للطهريين : حول جميع هذه القضايا التي تناولها Sombart بطريقة غير دقيقة في : Die Juden und das Wirtschaftsleben ، انظر دراساتنا الواردة أعلاه . أما التفاصيل فليس لها مجال هنا .

مهما بدت الأخلاق اليهودية غريبة لأول وهلة ، فهي تبقى تقليدوية إلى حد بعيد . وكذلك لا يمكننا الدخول في تفاصيل التغييرات العميقة التي أحدثتها في الموقف ازاء العالم الصيغة المسيحية من الأفكار المتعلقة «بالنعمة» و«بالخلاص» ـ وهي الصيغة التي تنطوي على بذور جديدة لامكانية التطور . حول «شرعوية» العهد القديم، قارن مع : Ritschl Die christliche Lehre von der, rechtfertigung und Versöhnung, II, p.265.

يمثل اليهود، بالنسبة إلى الطهريين الانكليز في حينه، هذه الرأسمالية التي فرضوا، هم أنفسهم، أن تكون مجسدة في تموينات الحرب ، في العقود الحكومية ، في احتكارات الدولة ، في المضاربات ومشاريع الملوك على صعيدي البناء والنقد . يمكن ، في الواقع ، أن يصاغ هذا التناقض بالشكل التالي ، أخذاً بالاعتبار التحفظات الضرورية : إن الرأسمالية اليهودية كانت رأسمالية موجهة نحو المضاربة ، رأسمالية منبوذين ؛ أما الرأسمالية الطهرية فهي تنظيم برجوازي للعمل.

(59) تنجم حقيقة الكتابات المقدسة ، في رأي Baxter ، في التحليل الأخير ، عن «التباين المطلق الذي يفصل «الإنسان الجديد» عن بقية الناس ، وعن الاهتمام الخاص جداً ، الذي يغذيه الرب لخلاص أبنائه (اهتمام يمكن أن يتجلى أيضاً عن طريق «الاختبارات» Christian Directory, I, P. 165 .

(60) يكفي ، لتحديد ذلك جيداً، النظر إلى الطريقة التي يتكيف فيها Bunyan مع حكمة الفريسي أو رجل الأعمال ـ وقد نجد عند بانيان هذا بعض القرابة في المناخ مع لوثر في : Freiheit eines Christenmenschen (على سبيل المثال في : *«of the Law and a Christian»*، «حول القانون والمسيحي» *Works of the Puritan Divines,* p.524) (انظر العظة : The pharisee and the Publican, م . ن . ص 100) لماذا الفرّيسي مُدان؟ لأنه لا يتبع حقاً وصايا الله ، ولأنه متعصب بوضوح ولا يهتم إلا بالاحتفالات والتفاصيل الخارجية (ص 107) ؛ ولكن لأنه بشكل خاص يعزو إلى نفسه فضيلة شخصية وأنه في الوقت نفسه يشكر الله، «على طريقة الصاحبيين» على فضله، مسيئاً بذلك لاسم الله. إنه يمجد هذه الفضيلة بأسلوب آثم (ص 126)، ويشكك ضمناً بالاصطفاء الذي يأمر به الله (ص 139) . إن صلاته إذن هي عبادة للمخلوق. يتجدد رجل الأعمال روحياً، وهو ما يدل عليه صدق اعترافه، وذلك لأنه، ـ كما يقول Baxter بتلطيف طهري عن الشعور اللوثري بالخطيئة ـ «يقابل

كل إدانة في مجال الخطيئة اعتقاد راسخ بوجود احتمال للرحمة».

(61) أعيد نشره في Gardiner, *Constitutional Dacuments*. يمكن اعتبار هذا الصراع ضد النسكية اللاسلطوية موازياً للاضطهاد الذي كان يمارسه لويس الرابع عشر ضد Port – Royal والجانسيين.

(62) كان موقف كالفن، من هذه الجهة، واضحاً في انكفائه، على الأقل في حدود ما دخلت في الحسبان أشكال من اللذة أكثر أرستقراطية وإرهافاً. التوراة هي الحد الوحيد. مَن يتمسك بها ويتمتع بوعي جيد ليس مجبراً أبداً على أن يرتاب مغتمّاً بكل ميل من ميوله إلى ملذات الحياة. إن المذهب المعروض في الفصل X من *Institutio Christiana* من شأنه، هو ذاته، أن يترك الباب مفتوحاً أمام ممارسة من أكثر الممارسات تسامحاً.

وإلى جانب الغم المتزايد من يقينية الخلاص، ينبغي إبراز حقيقة كون البرجوازيين الصغار يشكلون العوامل الأساسية في تطور الأخلاق الكالفينية. وهذا ما سنشير إليه لاحقاً.

(63) يبدأ Thomas Adams (*Works of the Puritan Divines*, p. 3) إحدى العظات حول الأخوات الربانيات الثلاث («غير أن الحب هو الأكبر بينها») مذكّراً بأن Pâris كان قد قدم التفاحة إلى Aphrodite!

(64) ينبغي ألا نقرأ روايات ولا ما شابه ذلك، فهي تبدد الوقت (Baxter, *Christian Directory*, I, p. 51, col.2). بعد انقضاء عصر أليزابيت في انكلترا كان من المعروف جيداً الوهن الذي أصاب، لا الدراما فحسب، بل الشعر الغنائي أيضاً والموسيقى الشعبية. ولم تجد الطهرية الشيء الكثير لتخنقه في مجال الفنون البلاستيكية. إلا أن ما يثير الدهشة أكثر هو انحطاط المواهب الموسيقية البارزة، (مساهمة انكلترا في مجال الموسيقى ليست قليلة الأهمية)، وصولاً إلى هذا الفراغ المطلق الذي وجد فيما بعد، وحتى في أيامنا، لدى الشعوب الأنكلو ساكسونية. أما في أميركا فيكاد لا يسمع، معظم الأوقات، خارج الكنائس السوداء، باستثناء المغنّين المحترفين الذين تطوعهم الكنيسة وتقدم لهم الإغراءات، سوى زعيق لا يمكن للأذن الألمانية أن تتحمله، وذلك تحت اسم جوقة المغنين (وهذا ما يصح جزئياً على هولندا).

(65) الأمر نفسه بالضبط في هولندا، وهذا ما أكدته نقاشات المجامع الكنسية (أنظر القرارات حول شجرة أيار في: Reitmass Collection, VI, 78, 139).

(66) يبدو معقولاً أن يكون «انبعاث العهد القديم» من جهة، والتوجه التقوي الذي خضعت له بعض المشاعر المسيحية المعادية للجمال، والعائدة في التحليل الأخير إلى تعاليم إسحق أول أنبياء اليهود وإلى المزمور XXII من جهة أخرى، أن يكون ذلك قد ساهم في جعل القبيح مادة فنية، وأن يكون الرفض الطهري لعبادة المخلوق قد لعب دوره، فوق ذلك. لكن ذلك يبقى من الناحية التفصيلية غير مؤكد. ففي الكنيسة الرومانية أنتجت دوافع مختلفة جداً ظاهرات متشابهة من الناحية الخارجية، ولكن مع نتيجة فنية مختلفة. أمام Saül وDavid عند Rembrandt، يعتقد المرء أنه يخضع مباشرة لتأثير العاطفة الطهرية الفعّال. إن التحليل الدقيق جداً للتأثيرات الثقافية الهولندية، في كتاب Rembrandt للمؤلف Carl Neumann، ربما يمثّل كل ما بإمكاننا أن نعرفه راهناً عن احتمال أن يُنسب إلى البروتستانتية النسكية تأثيرات فنية خصبة.

(67) بدأت الروح النسكية تضعف في هولندا منذ بداية القرن السابع عشر ولا سيما في ظل ولاية الحاكم

Frédéric - Henri (الرعايا البروتستانت الإنكليز اللاجئون إلى هذا البلد صدمهم ما تُحاط به استراحة نهار السبت من استخفاف). ليس بإمكاننا أن نتوسع هنا حول أسباب تشبع الحياة الهولندية الضعيف نسبياً بالأخلاق الكالفينية. وهي أسباب تعود جزئياً إلى التركيب السياسي (كونفدرالية إقليمية مؤلفة من مدن ومقاطعات) وإلى القدرة العسكرية الصغيرة جداً (قامت حرب الاستقلال بأموال أمستردامية وبجيوش مرتزقة: يستشهد المبشرون الإنكليز بنموذج الجيش الهولندي ليدلّوا على بلبلة الألسن في بابل)، وبهذا الشكل أحيل كل ثقل الحرب الدينية إلى حروب أخرى، غير أن المشاركة في السلطة السياسية كانت، في الوقت ذاته، مجازفة غير مضمونة. وفي المقابل كانت قوات **كرومويل** تشعر بأنها تؤلف جيشاً من المواطنين ـ مع أنها كانت قائمة جزئياً على أساس التجنيد. (يستحق هذا الواقع مزيداً من الاهتمام، خصوصاً وأن هذا الجيش ذاته هو الذي وضع في برنامجه إلغاء الخدمة العسكرية، لأنه لا يمكن القتال إلا في سبيل مجد الله، قتالاً يقوم به مجنّد في سبيل قضية معروفة، لا استجابة لنزوات الأمير. إن ميثاق الجيش البريطاني المفرط في «لا أخلاقيته» بالنسبة للأفكار الألمانية التقليدية، كان يقوم تاريخياً على دوافع «أخلاقية»: وكان متطابقاً مع متطلبات جيش من جنود لم يعرفوا الهزيمة. ولم يوضع هذا الجيش في خدمة التاج إلا بعد عودة الملكية).

إن الـ Schutterijen الهولنديين الذين نشروا الكالفينية طيلة مرحلة الحرب الكبرى، أي بعد نصف جيل فقط من انعقاد سينودس Dordrecht يبدون أقل «نسكية» في جداول Franz Hals. لقد فضحت السنودسات سلوكهم. فالمفهوم الهولندي deftigheid يشمل خليطاً من «الاستقامة» البرجوازية والعقلانية ومن الإحساس النبيل. ويدل توزيع البنوك حسب الطبقات الاجتماعية، في الكنائس الهولندية، على طبيعة الدين الأرستقراطية، وهو ما يزال سارياً حتى أيامنا أيضاً. إن استمرار الاقتصاد الريفي قوياً كبح الصناعة، التي لم تتطور إلا بفضل المهاجرين، أي بطريقة مشتتة. يبقى أن النسكية الدنيوية لدى الكالفينية والتقوية في هولندا كما في خارجها قد مارست تأثيرها (يجب التنويه أيضاً ضمن الاتجاه نفسه «بالتوفير النسكي الجبري» الذي عبر عنه *Groen van Prinsterer* في المقطع المذكور أدناه رقم 87).

إن الغياب شبه الكلي للأدب في هولندا الكالفينية ليس بالطبع من باب الصدفة أبداً (انظر مثلاً: Van Rembrandt، نشره في ألمانيا Von der Ropp). إن معنى التدين الهولندي باعتباره «إرغاماً نسكياً على التوفير» يتجلى بوضوح أيضاً في القرن الثامن عشر لا سيما في كتابات **Albertus Haller**. حول خصوصيات الحكم الفني وحول دوافعه في هولندا، قارن مع الملاحظات التي وضعها **Constan-tin Huyghens** - عن سيرته ما بين عامي 1629 - 1631، والمنشورة في Oud Holland عام 1891.

إن كتاب Groen Van Prinsterer، **هولندا وتأثير كالفن**، 1864، المذكور سابقاً لا يقدم شيئاً مهماً بالنسبة لمواضيعنا. إن مستعمرة هولندا الجديدة في أميركا صُوِّرت اجتماعياً كسيطرة نصف إقطاعية **لأرباب عمل** وتجار يقومون بتطوير رأس المال، خلافاً لما كانت عليه أنكلترا الجديدة، حيث كان صعباً إقناع «سواد الشعب بالإقامة فيها».

(68) لنتذكر أن السلطات الطهرية أقفلت مسرح ـ Stratford - Sur - Avon في حين كان شكسبير ما يزال يقضي في المدينة سنواته الأخيرة. ولم يضيع شكسبير فرصة، على كل حال، إلا وعبّر فيها عن حقد

على الطهريين واحتقار لهم. وفي عام 1777 أيضاً رفضت مدينة Birmingham إجازة فتح قاعة مسرح بحجة أن المسرح يجلب «الخمول»، وبالتالي يضر بالأعمال والمشاريع (Ashley, Birmingham Trade and Commerce, 1913).

(69) هنا أيضاً تكمن الأهمية في أنه لا يوجد بالنسبة إلى الطهريين سوى الخيار التالي: إما الإرادة الإلهية إما غرور المخلوق. لذلك يمكن أن تكون المسألة بالنسبة إلى الطهري مسألة لامبالاة في اللاهوت. وقد كان موقف كالفن، كما قلنا، مختلفاً إزاء ذلك. ما نأكله وما نحمله، الخ، لا يؤول إلى نتيجة طالما أن النفس لم تصبح عبداً للرغبة. وكما في حالة اليسوعيين فإن الحرية إزاء «العالم» ينبغي أن تتجلى من خلال هذه اللامبالاة التي تقضي، في رأي كالفن، باستخدام الثروات التي تقدمها الأرض استخداماً خالياً من الرغبات ومن العاطفة. (ص 409 من طبعة *Princeps de l'Institutio Christiana*) - إنها وجهة نظر أقرب، في الواقع، إلى لوثر منها إلى نزعة الدقة عند الورثة.

(70) إن موقف الصاحبيين معروف إزاء ذلك. ولكن، منذ بداية القرن السابع عشر، وعلى امتداد عشر سنوات، أية عواصف هزت طائفة منفيي أمستردام، بسبب فنون التأنق التي وضعتها زوجة إحدى المبشرين على اختيار الفساتين والقبعات (يوجد وصف مسلٍ عند Dexter: Congregationalism of the last Three Hundred Years). كان **Sanford** (م. ن) قد لفت النظر إلى أن تسريحة الشعر لدى المعاصرين تذكر بأصحاب «الرؤوس المستديرة» المثيرين للسخرية، وأن ثياب الرجال من الطهريين، المضحكة هي أيضاً في حينه، موجودة، في الأساس منها، في أنماط الثياب التي نلبسها.

(71) حول هذا الموضوع، أنظر ثانية مؤلف **Veblen** الذي سبق ذكره: The Theory of Business Entreprise.

(72) سنعود إلى هذا الموقف مرات عدة، فهو يضيء أقوالاً كهذا القول: «إن إنفاق أية قطعة نقود على نفسك وأطفالك وأصدقائك إنما يتم بمشيئة الله، ومن أجله وفي سبيل إرضائه. لكن، لا بد أن يكون الإنسان حريصا على ممتلكاته، وإلا فإن المتطلبات المادية لا تترك للرب شيئاً» (Baxter, op.cit.I, p. 108). ملاحظة ذات أهمية: إن ما نستخدمه لغايات **شخصية** هو على حساب مجد الله.

(73) غالباً ما نذكر، عن حق، أن كروموبل أنقذ من التلف محاولات **Raphaël** ولوحة **انتصار القيصر** لـ Mantegna التي بذل Charles II جهداً لكي يبيعها. وكذلك فإن الملكية العائدة بقيت محايدة تماماً، بل معادية، إزاء الأدب القومي الانكليزي. والواقع أن تأثير ملوك Versailles على البلاطات كان كبيراً. ليس ممكناً، في حدود هذه الدراسة أن نحلل، بالتفصيل، العقلية التي تحوّلت عن اللذة العفوية في الحياة اليومية، وعن التأثير الذي مارسته على أكبر ممثلي الطهرية، وعلى كل الذين مرّوا في مدرستها. عبّر W. Irving بهذه الكلمات الإنكليزية الشائعة: [بالنسبة له: الحرية السياسية هي الطهرية]، أظهرت Bracebridge Hall أنها أقل تلاعباً بالوهم وأكثر قوة في الخيال. يكفي التفكير بالموقع الذي يحتله الاستكلنديون في مجال العلوم والأدب والابتكارات التقنية، وكذلك في مجال المشاريع في انكلترا، للتأكد من أن هذه الملاحظة قريبة من الحقيقة، وذلك رغم صياغتها المحدودة جداً. لن نتحدث هنا عن مدلولها بالنسبة إلى تطور التقنية والعلوم التجريبية: فهذا المدلول يبرز في الحياة كل يوم. ويعدد Barclay أشكال التسلية التي يبيحها الصاحبيون: الزيارات للأصدقاء، قراءة المؤلفات التاريخية، التجارب الفيزيائية والرياضية، العمل في الحديقة، مناقشة مواضيع تتعلق

بالأعمال والمشاريع وبسائر أحداث الحياة اليومية الخ. وقد شرحنا أسباب ذلك آنفاً.

(74) محلل بشكل جيد من قبل **Carl Neumann** في كتابه **Rembrandt**. قارن بشكل عام مع الملاحظات المذكورة أعلاه.

(75) هذا ما قاله Baxter في المقطع المذكور أعلاه (I، ص. 108) وأنظر لاحقاً.

(76) قارن مع الوصف المعروف للكولونيل Hutchinson في سيرته التي وضعتها أرملته (غالباً ما يرد، عند Sanford مثلاً، م. ن.، ص 57). فبعد التنويه بجميع فضائله الفروسية، ومزاجه الفرح، وميله إلى ملذات الحياة يقال عنه: «كان أنيقاً بروعة ونظافة، مهذباً في عادته ويغوي هذا الأمر بشدة ولكنه أهمل باكراً ارتداء أي شيء غالٍ» وهذا ما هو موازٍ بالضبط للمثال الأعلى للمرأة الطهرية، المثقفة والمتمدنة جداً، إنما المقتّرة في مسألتين: 1 ـ في وقتها 2 ـ في نفقاتها على الزينة والأناقة والملذات، استناداً إلى Baxter في تأبينه لـ Mary Hammer (**Works of The Puritan Divines** p. 533).

(77) سأستشهد، من بين العديد من الأمثلة، بهذا الصناعي الذي لاقت أعماله نجاحاً منقطع النظير، والذي أصبح مع الوقت غنياً جداً. فقد نصحه طبيبه بأن يبتلع يومياً بعض المحارات بهدف معالجة آلام دائمة في معدته، غير أن المريض لم يتوصل إلى تطبيق ذلك إلا بجهد كبير. وقد قدم هذا الرجل في حياته هبات كبيرة وكانت خزانته مفتوحة [للجميع]. ليست المسألة هنا مسألة بخل، بل هي ببساطة، استمرار هذا الشعور النسكي الذي يعتبر من المعيب استخدام الثروة لغايات شخصية.

(78) إن فصل المشغل عن المتجر، عن «الشغل» بشكل عام، وعن المسكن الخاص ـ فصل المحل التجاري والاسم ـ فصل رأسمال العمل عن الثروة الخاصة، الميل إلى اعتبار «المؤسسة» حيازة صوفية حميمة Corpus mysticum (على الأقل في حالة أملاك الشركة)، كل ذلك يمضي في هذا الاتجاه. انظر حول هذا الموضوع: Handelsgesell schafften im Mittlalter *(Gesammelte Aufsätze zur Sozial - und Wirtschaftsgeschichte* p.p. 312 et sqq).

(79) لقد سبق لـ **Sombart** في كتابه *Kapitalismus* (الطبعة الأولى) أن أبرز هذه الظاهرة. ينبغي، مع ذلك، أن نلاحظ أن لتراكم الثروات مصدرين مختلفين جداً. يعود أحدهما إلى العصور الغابرة، ويتجسد في مؤسسات، أملاك عائلية، استئمانات، وبوضوح أكثر في الرغبة بأن يموت المرء مغموراً بثروات مادية؛ والرغبة في تخليد «العمل»، وإن على حساب مصالح الأولاد الشخصية بالذات. بالإضافة إلى تمنّي المرء أن يتابع بعد الموت حياة مثالية في تكوينها، وأن يتمسك بالأبهة العائلية وبتعظيم شخصية المؤسس، إضافة إلى ذلك، يتعلق الأمر، في مثل هذه الحالة بأهداف أنوية. وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالتعليلات البرجوازية التي نهتم بها الآن. يتحول المبدأ النسكي أمام أعيننا إلى مبدأ رأسمالي يعتبر نوعاً من الضرورة المحتّمة. المحرك هو، في نظر الطهريين، مجد الرب والواجب الشخصي وليس غرور الإنسان، وهو، في أيامنا، واجبه الوحيد حيال «عمله». إن من يود أن يوضح فكرة ما، من خلال نتائجها النهائية، يتذكر نظرية بعض أصحاب المليارات الأميركيين الذين ينبغي على المرء، في نظرهم، ألا يترك ملياراته لأولاده حتى لا يحرمهم من الفضائل الأخلاقية التي تولدها ضرورة الاعتماد على النفس، في مجال الكسب والتحصيل. والحقيقة أن هذه الفكرة ليست الآن سوى فقّاعة صابون «نظرية».

(80) ينبغي أن نشير إلى ذلك دون انقطاع، فهنا يكمن في النهاية الدافع الديني الحاسم (مع الرغبة النسكية

الصرف في قتل الجسد) وهو دافع كثير الوضوح عند الصاحبيين.

(81) يرفض باكستر ذلك انسجاماً مع مبدأ مماثل لما عند اليسوعيين: إعطاء الجسد ما يعود إليه تحت طائلة التحول إلى عبد له (راحة القديسين الأبدية. *Saint's Everlasting Rest,* p. 12).

(82) يوجد هذا المثال الأعلى بوضوح، من الأساس، عند الصاحبيين. هذا ما بيَّنه Weingarten في كتابه: «الثورة الكنسية الانكليزية». أما Barclay فهو يعطي، من جهته، فكرة عنه واضحة جداً في عرضه المفصل (م. ن. ص ص. 519، 335). ينبغي تفادي:

1 ـ أباطيل العالم، أي كل فخفخة أو تباهٍ، وكل زينة رخيصة، وكل الأشياء التي تُستخدم من غير ما هدف عملي، أو التي تُقدَّر فقط على أساس ندرتها (إذن تباهياً).

2 ـ استخدام الثروة استخداماً طائشاً، على غرار النفقات المفرطة مقابل حاجات ثانوية، بديلاً عن نفقات ضرورية لإشباع الحاجات الأولية وتبصراً بالمستقبل. إن الصاحبي يمثل أذن قانوناً حقيقياً متجولاً يتعلق «بالمنفعة الهامشية». الاعتدال مجاز شكلياً، ولكن من غير المسموح إيلاء الأهمية إلى متانة النسيج ونوعيته، إلا إذا لم يؤد ذلك إلى الوقوع بالغرور والتباهي. لمزيد من التفاصيل أنظر، *Morgenblatt für gebildete Lesser,* 1846 ص 216. وخصوصاً حول نوعية النسيج ومتانته عند الصاحبيين، قارن مع (*Schneckenburger, Vorlesungen,* p. p. 96).

(83) أشرنا سابقاً إلى أنه ليس بإمكاننا هنا نقاش موضوع العلاقات بين الانتماء إلى بعض الطبقات الاجتماعية وبين هذه الحركات الدينية. (حول هذا الموضوع أنظر دراساتي بصدد Wirtschaftsethik der Weltreligionen). حتى نتنبه إلى أن Baxter، الذي نعود إليه كثيراً في هذه الدراسة، لم يكن يرى الأشياء من زاوية الإنسان البرجوازي في عصره وحسب، ينبغي أن نتذكر أن القائمة [التنازلية] المتعلقة بأنواع الأعمال المباركة عند الله تتضمن بعد المهن العلمية مباشرة، مهنة المزارع وبعدها البحريين والجواخين، والكتبيين والخياطين، الخ. كما أنه يفكر بشكل ملحوظ بالصيادين ومجهزي السفن حين يشير إلى البحريين. انظر في هذا الصدد بعض حكم التلمود. قارن مثلاً مع Wünsche, Babyl. Talmud II, I, pp. 20, 21؛ آراء R. Eleazar التي لا تفسح مجالاً للتناقض وتنطوي جميعها على المعنى التالي: إن التاجر هو أفضل من المزارع. (إلى أجل متوسط المدى، وحول التوظيف الحكيم للرأسمال: ثلث في الأراضي، ثلث في التجارة وثلث نقداً).

بالنسبة للذين لا يمكن لإدراكهم السليم أن يتجاهل التفسير الاقتصادي (أو «المادي» حسب ما يواصل البعض القول بكل أسف)، لنوضح أنني أولي أهمية كبيرة لتأثير التطور الاقتصادي على مصير الأفكار الدينية؛ سأحاول لاحقاً أن أعرض كيف تكونت، في الحالة الراهنة، عمليات التكيف والعلاقات المتبادلة. غير أن الأفكار الدينية لا تُستخرج ببساطة من الظروف «الاقتصادية»؛ فهي تحديداً ـ ولا حول لنا في ذلك ولا طول ـ العناصر الأكثر رسوخاً وعمقاً في عملية تكون العقلية القومية، وهي تحمل في ذاتها قانون تطورها وتمتلك قوة قاسرة تخصها وحدها. أخيراً، إذا ما تدخلت عوامل خارجة عن الدين، فإن أكثر التباينات أهمية ـ بين اللوثرية والكالفينية مثلاً ـ تتحدد من خلال الشروط الاقتصادية.

(84) هذا ما فكر به **Eduard Bernstein** عندما كتب في البحث المذكور أعلاه (ص ص. 625، 681): «إن النسكية هي فضيلة برجوازية». إن بحثه هو **الأول** الذي أشار إلى هذه العلاقات المهمة. إلا أن الروابط هي أوثق بكثير مما توقع. وما هو حاسم، في الواقع، ليس فقط مجرد تراكم رأس المال، بل

هو أيضاً عقلنة الحياة الاقتصادية برمتها عقلنة نسكية. بالنسبة لمستعمرات أميركا، أحسن Doyle إبراز التناقض بين الشمال الطهري من جهة، حيث كان يوجد دوماً رأسمال لا يحسن استثماره، وذلك بفعل الإكراه النسكي بالتوفير، وبين الظروف السائدة في الجنوب، من جهة أخرى.

(85) إن وجود مؤسسات الصناعات الحديدية (1643)، والغزل (1659) وكذلك ازدهار العمل الحرفي الرفيع المستوى في انكلترا الجديدة، مباشرة بعد الجيل الذي أسس هذه المستعمرة، إن كل ذلك هو، من وجهة نظر اقتصادية صرف، نوع من المفارقة التاريخية. وهو يتناقض تناقضاً حاداً مع الظروف التي كانت سائدة في الجنوب ومع تلك السائدة في جزيرة ايسلندا غير الكالفينية التي تتمع بشكل كامل بحرية المعتقد. وهناك، بالرغم من وجود مرفأ مهم، فإن تقرير الحاكم والمجلس قد استخلص عام 1686 : ما يعيق التجارة هو الحاجة بيننا إلى تجار ورجال يملكون عقارات كبيرة. Arnold «تاريخ دولة جزيرة ايسلندا».

الواقع أنه لا يمكن أبداً التشكيك بجانب الاكراه، الذي يفرضه التحديد الطهري للاستهلاك على استثمار دائم لرأسمال، تمّ تحصيله عن طريق الادخار. فوق ذلك، فإن نظام الكنيسة، وهو ما لن ندخل في نقاشه الآن، قد لعب هو أيضاً دوره.

(86) يبيّن **Busken – huet** في الحقيقة (م. ن. II. الفصل III و II) أن هذه الدوائر قد تضاءلت سريعاً في البلاد المنخفضة. غير أن Groen Van Prinsterer يقول: De Nederlanders VerKooPen Veel en Verbruiken Weining»، في المرحلة التي تلت معاهدة Westphalie.

(87) بالنسبة إلى انكلترا مثلاً قدم أحد الارستقراطيين الملكيين، بعد دخول شارل الثاني إلى لندن، عريضة تطالب بتحريم حيازة أية ملكية أرضية مقابل رأسمال برجوازي: لأن هذا الرأسمال سرعان ما يُرغم على أن يُستخدم في التجارة. وقد كان محافظو البنوك الهولنديون يتميزون عن بقية أشراف المدينة البرجوازيين، بكونهم كانوا يشترون أراضي يمتلكها الأسياد. حول هذا الموضوع، أنظر الاعتراضات المؤرخة في عام 1652، والتي أوردها Fruin، حول واقع أن محافظي البنوك قد أصبحوا من ملاكي الأراضي، بعد أن كانوا تجاراً. والحقيقة أنهم لم يكونوا، في قرارة نفوسهم، كالفينيين بالمعنى الدقيق. إن الميل المعروف لدى دوائر واسعة من البرجوازية الهولندية إلى الحصول على ألقاب، وإلى الانتماء إلى طبقة الأشراف، يبين أنه ينبغي، على الأقل فيما يخص النصف الثاني من القرن السابع عشر، الموافقة مع التحفظ على تناقض مزعوم بين ظروف أنكلترا وظروف هولندا. إن سيطرة وجود الثروات على شكل أموال نقدية هي التي حطمت الروح النسكية.

(88) في انكلترا ، إن وجود تيار فاعل يقوم بشراء الأراضي بالرساميل البرجوازية أعقبه عصر زراعي كبير .

(89) ما يزال مالكو الأراضي الانكليكانيون يرفضون ، حتى أيامنا ، قبول غير الملتزمين بالانكليكانية كمزارعين . ويكاد يتساوى حالياً الفريقان الكهنوتيان من حيث العدد في حين كان غير الانكليكانيين فيما مضى يشكلون الأقلية .

(90) يلاحظ **Levy** ، عن حق ، أن الشعب الانكليزي ، استناداً إلى سمات عديدة من شأنها أن تحدد طبيعته ، كان أقل تهيؤاً من غيره لأن يظهر متقبلاً لتقليد نسكي وللفضائل البرجوازية . إن أحدى سماته الأساسية هي (كانت وما تزال) نوع من التلذذ الفظ والقاسي بالحياة . تقاس قوة النسكية ، في مرحلة هيمنتها ، بالطريقة التي تنظم فيها بشكل مدهش حيوية مؤمنيها المفرطة .

(91) يتكرر هذا التناقض دائماً في بحث **Doyle** . فقد لعبت الدوافع الدينية دوماً دوراً مهماً (لم يكن دوماً الوحيد ، وهذا أمر مؤكد) في تحديد سلوك الطهريين . كانت تميل المستعمرة (في ظل قيادة Winthrop) إلى إجازة اقامة جنتلمانات في Massachusetts ، شرط أن يوافق الأسياد على انتسابهم إلى الكنيسة . حفاظاً على النظام في الكنيسة ، كان يتم الاعتماد على مستعمرة مغلقة . إن استعمار New-Hampshire و Maine هو من عمل كبار التجار الانكليكانيين ، الذين أقاموا فيها مشاريع واسعة لتربية المواشي . ولم يكن بينهم وبين الطهريين سوى علاقات اجتماعية ضعيفة . وبدأت تُرفع ، منذ عام 1632 ، شكاوى ضد جشع سكان انكلترا الجديدة الكبير على صعيد الكسب (انظر : **Weeden** ، p.125 ، *Economic and Social History of New England I,* تاريخ انكلترة الجديدة الاقتصادي والاجتماعي).

(92) هذا ما أشار إليه **Petty** . جميع المصادر المعاصرة تضع المتعصبين الطهريين والمعمدانيين والصاحبيين والمينونيين إلخ ، باعتبارهم ينتمون ، من جهة ، إلى طبقات فقيرة ، ومن جهة أخرى ، إلى شرائح من صغار الرأسماليين ، في مواجهة ارستقراطية كبار التجار ، ومغامري النشاط المالي . غير أنه من هذه الشرائح بالتحديد ، شرائح صغار الرأسماليين ، لا من الاشراف : المحتكرين ، ممولي الدولة ، المقرضين ، المقاولين الاستعماريين الخ ، قد نشأ ما شكل ميزة الرأسمالية الغربية : التنظيم البرجوازي للعمل الصناعي على قاعدة الاقتصاد الحر والملكية الخاصة (انظر: **Unwin** *Industrial Organization in the sixteenth and Seventeenth Centuries*, London 1914, و pp. 196 Sq q). إنه تناقض غير مفهوم أبداً بالنسبة للمعاصرين ؛ قارن في هذه المسألة مع **Parker** : *(discourse Conserving Puritans 1641)* الذي يشير أيضاً إلى التباين بين واضعي المخططات والممالقين .

(93) حول الشكل الذي تجلى فيه ذلك خلال القرن الثامن عشر على صعيد سياسة بنسلفانيا ، ولا سيما خلال حرب التحرير ، انظر : **Sharpless** *A Quaker Experiment in Government:* (philadelphia 1902).

(94) اورده **Southey** : (*Life of Wesley*, chap XXIX ، ط 2 ، اميركية ، II . ص 308) . إنني مدين لهذا المرجع ، الذي كنت أجهله ، في رسالة الأستاذ Ashley ;1913) . كان Troeltsch الذي اتصلت به بهذا القصد ، قد وجد فرصة للاستشهاد بهذا المقطع .

(95) إن قراءة هذا المقطع هي أمر مطلوب من جميع الذين يرغبون في التزود بمعلومات حول هذا الموضوع، ويرغبون في أن يكونوا أكثر اطّلاعاً حول هذا الموضوع من المعاصرين ورؤساء الحركات بالذات . إن هؤلاء يعرفون جيداً ما يفعلون وأية مخاطر تحدق بهم .. ومن غير الجائز الاعتراض بخفة ، كما فعل بعض منتقديّ ، على حقائق ثابتة لم يكن دوري سوى البحث بعناية عن آليتها الداخلية . لم تكن هذه العلاقات موضع شك من أحد في القرن السابع عشر . قارن مع : **Manley** *Usury of six per cent Examined 1669)*، ص. 137) . إضافة إلى مؤلفين حديثين سبق ذكرهم ، اعتبرها شعراء مثل Heine و keats ، ومؤرخون مثل Macaulay ، Cunnigham، Rogers ، وأديب مثل Matthew Arnold بمثابة أشياء بدهية . من بين المؤلفات الأكثر حداثة أنظر Ashley ,*(Birmingham industry and Commerce 1913)* . لقد أبلغني الأستاذ Ashley

أنه كان متفقاً معي حول جميع النقاط . حول هذا الموضوع برمته ، قارن حالياً مع دراسة .H levy المذكورة آنفاً ، ملاحظة رقم 90 .

(96) لا شيء أكثر دلالة على بدهية هذه العلاقات بالنسبة إلى الطهريين في العصر الكلاسيكي من البرهنة التي قدمها M^r^. Money-Love، عند Bunyan: «ينبغي أن نصبح متدينين **لكي نصبح أغنياء** ، حتى نجذب الزبائن ، مثلاً ؛ أما السبب الذي من أجله نصبح متدينين فهو سبب محايد» انظر ص 114 . من طبعة Tauchnitz)

(97) كان **Defoe** غير انكليكاني ومتحمساً ثورياً .

(98) إن **Spener**، من جهته، مع أنه يعتقد أن مهنة التاجر مليئة بالاغواءات والمكائد، قد أجاب، رداً على سؤال طُرح عليه : «إنني مرتاح جداً إلى أن صديقي العزيز لا يحيط التجارة بالشكوك بل يعتبرها طريقة في الحياة ، يمكن من خلالها ، أن يتحقق الخير للبشرية ، وأن يتاح للحب أن يمارس حسب إرادة الله». هذه الفكرة معللة في مقاطع أخرى بطريقة أكثر تشدداً وحزماً ، بواسطة حجج مركانتيلية . ويرفض Spener أحياناً الرغبة في الثراء ، باعتبارها المكيدة المثلى التي ينبغي الاحتراس منها . ويتبنى وجهة نظر «اشباع الحاجات» (*Theologische Bedenken,* t, III, p. 435) .

وهذا ما يلطّفه من ناحية أخرى حين يذكّر بأن المتعصبين يعيشون في رخاء ويبقون أتقياء (انظر اعلاه رقم 39). إن الثروة، كمحصلة لعمل مهني متواصل ، لا تطرح بالنسبة له أية مشكلة . وتغدو وجهة نظره اقل تماسكاً من وجهة نظر Baxter .

(99) يحذر **Baxter** (م . ن . II، ص 16) من توظيف أشخاص بلداء ثقلاء كسالى بصفة خدم ويطالب بإيثار الخدم الربانيين .

وبالعكس فإن علامة طهارة العامل أو قداسته ليست الاعتراف الخارجي بالإيمان بل «ضميره أو نيته في تأدية واجبه . يقوم الخدم الإلّهي الحقيقي بخدمتك مطيعاً الله، وكان الله نفسه قد طلب منه ذلك». نستخلص أن مصالح الله ومصالح المستخدمين تتطابق هنا بشكل مثير . أما Spener (Theologische Bedenken, III, p. 272) الذي ينصح كل واحد بأن يأخذ الوقت الكافي للتفكير بالله، فهو يعتبر أمراً طبيعياً اكتفاء العمال بتسليات قليلة جداً (بما في ذلك خلال عطلة الأحد) . وقد أطلق مؤلفون انكليز، عن حق، اسم «رواد العمل المتقن» على المهاجرين البروتستانت. انظر أيضاً: *H. Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus inder Geschichte der englischen Volks-wirtschaft,* p. 53.

(100) إن التماثل بين جبرية البعض «غير العادلة» حسب حكم الناس ، وبين توزيع الثروات ، وهذا أيضاً غير عادل لكنه بارادة من الله ، هو أمر بدهي جداً . انظر على سبيل المثال Hoornbeek، م . ن . ، ص 153 . وكذلك فإن الفقر غالباً ما يكون علامة كسل أثيم (Baxter م . ن . ، I ، ص . 380) .

(101) يعتقد **Thomas Adams** (*workes of the Puritan Divines)* ص . 158) أنه إذا ترك الله كثيراً من الناس في حالة الفقر ، فربما لأن هؤلاء لا يمكنهم مقاومة اغواءات الغنى . وغالباً جداً ما تطرد الثروة الشعور الديني الكامن في الإنسان .

(102) انظر اعلاه الحاشية رقم 45، ودراسة H. Levy المذكورة فيها . الحالة نفسها في جميع التفسيرات (بما في ذلك تفسير Manly فيما يتعلق بالهوغنوت) .

(103) إن عناصر مماثلة كانت موجودة في انكلترا . على غرار هذه التقوية التي انطلقت من (Serious Call ، 1728 ،) وراحت تعظّم الفقر والعفاف والعزلة عن العالم .

(104) إن نشاط Baxter في صفوف Kidderminster ، الطائفة التي كانت غارقة في الفساد قبل وصوله ، هو مضرب مثل على الطريقة التي كانت النسكية تربي فيها الجماهير ، في سبيل العمل (أو بتعبير ماركسي، في سبيل إنتاج «فائض القيمة») ذلك أن نجاح باكستر كان فريداً تقريباً في تاريخ الكهنوت الرعوي ؛ وقد جعل ممكناً لأول مرة استخدام أفراد هذه الطائفة داخل العلاقات الرأسمالية في العمل (العمل المنزلي ، الغزل إلخ.). المسألة هنا هي ، بشكل عام ، مسألة سبب ونتيجة . يمكن لباكستر ، من وجهة نظره ، أن يدفع الذين يتولى أمرهم إلى الانخراط في عجلة الإنتاج الرأسمالي ، بهدف خدمة المصالح الدينية والأخلاقية . ومن وجهة نظر التطور الرأسمالي ، فإن هؤلاء يدخلون في خدمة «روح» الرأسمالية في صيرورتها .

(105) فوق ذلك ، من الجائز التساؤ ل إلى أي حد أمكن «للملذات» التي أضجر أسماعنا الكلام عليها، أن تكون عاملاً بسيكولوجياً مهماً . لقد جرَّدت النسكية العمل ، على كل حال ، من هذه اللذة الدنيوية - أما اليوم فقد دمرتها الرأسمالية تدميراً نهائياً . إن ممارسة مهنة ما هي ، بصفتها هذه ، أمر يريده الله . فالميزة اللاشخصية للعمل ، وعبثيته الخالية من اللذة، قد خضعا ، من وجهة نظر الفرد ، للتشويه الديني . لقد كانت الرأسمالية، في أساسها ، بحاجة إلى عمال يضعون أنفسهم في تصرف الاستثمارات الاقتصادية ، من أجل إراحة ضمائرهم . أما اليوم فإن هذه الرأسمالية متمكنة من نفسها ، وبامكانها أن تشرك في طلب الخدمة ارادة العمال في العمل من دون أن نكون بحاجة إلى وعدهم بمكافآت في الحياة الآخرة .

(106) حول هذه التناقضات وهذه التطورات أنظر كتاب H. Levy المذكور آنفاً . إن العداء المستحكم الذي يكنّه الرأي العام ضد الاحتكارات - وهي ميزة انكلترا في القرن السابع عشر - يجد جذوره التاريخية في خليط من دوافع أخلاقية طهرية ومن قوى سياسية متحمسة للإمساك بزمام السلطة والمقاتلة ضد التاج - لقد طرد البرلمان المحتكرين من بين صفوفه - ومن مصالح اقتصادية برجوازية متعلقة برأس المال الصغير والمتوسط ، وهي مصالح ترتفع في مواجهة أرباب المال . إن اعلان الجيش في 2/8 1652 كان يستهدف الغاء الرسوم والجمارك والضرائب غير المباشرة ، وفرض رسم موحد على العقارات . إلا أنه كان يطالب أيضاً بالغاء كل الحواجز الاحتكارية التي تعيق عملية الكسب في البلاد وخارجها ، هذه الحواجز المزعومة كانت تعتبر مغتصبة حقوق الإنسان [الطبيعية] .

(107) قارن مع H. Levy : «**تاريخ الاقتصاديات الحرة في الاقتصاد القومي الانكليزي**».

(108) أن تكون العناصر البعيدة عن جذورها الدينية ذات أصول طهرية ، فهذا ما يعود إلى نسق من العلاقات مختلف اختلافاً طفيفاً . (انظر الدراسة التالية) . إنني اكتفي بملاحظة J.A. Rowntree، (Quaker-ism, Past and Present pp. 95 - 96) التي لفت نظري إليها **Eduard Bernstein** : «هل هي محض صدفة أم نتيجة أوجدتها المهنة السامية للروحانية بواسطة الصاحبين والتي سارت ، يداً بيد ، مع الدهاء واللباقة في التعامل مع الأمور الدنيوية؟ إن التقوى الحقيقية هي في نجاح التآمر في تأكيد نزاهته وتربية عادات الحرص والتبصر التي هي أمور مهمة للحصول على ذلك الدعم والرصيد في العالم التجاري ، فهي لوازم لتراكم الثروة .

كانت عبارة «نزيه كهوغنوتيّ» تُستخدم في القرن السابع عشر، متضمنّة معنى المثل السائر أو الحكمة الشعبية، على غرار ما كان عليه من احترام الهولنديين للقانون احتراماً كان قد أعجب W, Temple، وما يماثله عند الانكليز بعد قرن من الزمن، بالقياس إلى الأوروبيين الذين لم يكونوا قد عرفوا بعد مثل هذه التربية الأخلاقية.

(109) وهو ما حلّله جيداً **Bielschowsky** في كتابه *Goethe II*، الفصل XVIII. حول موضوع تطور «الكون» العلمي عبّر windelband عن فكرة قريبة جداً في نهاية كتابه: Blütezeit der deutschen Philosophie (t. II de la Geschichte der neueren philosophie).

(110) **راحة القديسين الأبدية**. .Saints' Everlasting Rest, Chap XII

(111) «مع دولاراته الـ 75000 ألفاً سنوياً، الا يمكن للعجوز أن يحال إلى التقاعد؟ لأن ذلك يقضي على كل شيء» يقول: وعندما يأتي المساء، وتأخذ زوجته وابنته بالقراءة معاً، تراوده الرغبة في النوم. ونهار الأحد ينظر إلى الساعة كل خمس دقائق...

«أية حياة فاشلة!» بهذه العبارات لخّص الصهر (المهاجر من المانيا) حكمه على والد زوجته، وهو الحكم الذي وجده الآخر، من جانبه غير مفهوم، والذي اعتبره مؤشراً على نقص في الحيوية عند الألمان.

(112) إن هذه الملاحظة وحدها (التي تركتها دون تغيير في هذه الطبعة الجديدة) من شأنها أن تبين لـ Brentano (م. ن) أنني لم أشك أبداً بمدلولها المستقل. لقد أشار Borinsky حديثاً مرة ثانية وبحدة، إلى أن الإنسانوية ليست هي أيضاً عقلانية صافية.

(113) إن خطاب Von Below الأكاديمي (Die Ursachen der Reformation, Fibourg, 1916) لا يعالج هذا الموضوع بل موضوع الاصلاح بشكل عام ولوثر على الخصوص. فيما يتعلق بالقضايا المطروحة هنا، لا سيما السجالات التي دارت حول موضوع الدراسة الحالية، نحيل إلى كتاب **Hermelink** *(Reformation und Gegenreformation)* المخصص، على كل حال، وبالدرجة الأولى، لمواضيع مختلفة.

(114) في الحقيقة لم تأخذ هذه الدراسة في الاعتبار سوى العلاقات التي يكون فيها تأثير الأفكار الدينية على الحضارة «المادية» أمراً مؤكداً. وانطلاقاً من ذلك كان من السهل الانتقال إلى «بناء» شكلي، بامكانه أن يستنبط، بشكل منطقي، من العقلانية البروتستانتية كل ما «يميز» الحضارة الحديثة. ولكن لنترك هذا للهواة الذين يعتقدون «بوحدة» «نفسيّة جماعية» يمكن اختزالها في صيغة معينة. سنكتفي بأن نلاحظ، كما ينبغي أن يحصل، أن المرحلة القائمة قبل تلك التي درسناها كانت متعلقة، على صعيد التطور الرأسمالي، في جانب منها، بالتأثيرات المسيحية التي عرقلتها حيناً وساعدتها حيناً آخر. إن تحديد طبيعة هذه التأثيرات سيكون موضوع فصل لاحق. وفي المقابل، ليس من المؤكد أن موضوعاً من هذه المواضيع المعروضة باختصار يمكن أن يناقش في مجلة كهذه (1904)، وذلك أخذاً بالاعتبار المسائل المكرّسة لها. غير أني أميل قليلاً إلى كتابة المجلدات الضخمة التي تفرض نفسها في حالات مماثلة، والتي ينبغي، في المقابل، أن تستند إلى أعمال الآخرين اللاهوتية والتاريخية (لقد تركت هذه السطور كما هي [1920]).

حول التوتر القائم بين المثل والحقيقة في عصر «الرأسمالية البدائية» السابقة على الإصلاح الديني،

انظر الآن **Strieder** :,*(Studien zur Geschichte der Kapitalistischen organisationsfomen,*
1904, Livre II) وكذلك في مواجهة كتاب Keller المذكور أعلاه الذي استخدمه Sombart .

(115) كان يمكن أن اعتقد أن هذه الجملة والملاحظات والهوامش التي تلتها على حدة يمكن أن تكفي للتنبه لأي سوء تفاهم حول الموضوع الذي حاولت معالجته في هذه الدراسة. **ولست أرى أي دافع للإضافة** [1920]. وبدل أن أكمل هذه الدراسة بالتتمة المقررة لها أصلاً، وفي إطار البرنامج المحدد أعلاه ، قررت في حينه أن أقوم ببعض الدراسات المقارنة حول العلاقات بين الدين والمجتمع في التاريخ العام . كان ذلك لأسباب طارئة، ولا سيما بعد صدور كتاب **Troeltsch** : *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* الذي عالج بعض النقاط التي كان عليَّ معالجتها، وبأفضل مما كنت سأقوم به، مع أنه لم يكن لاهوتياً، وأخيراً، لكي أعالج العزلة التي وقعت فيها هذه الدراسة، وأعطيها مكانها في تاريخ الحضارة. وسنجد هذه الدراسات لاحقاً. لقد أعقبتها بمحاولة موجزة مخصصة في آن واحد لتوضيح مفهوم الطائفة أو الملَّة المستخدم أعلاه، وللإشارة إلى مدلول التصور الطهري عند الكنيسة بالنسبة إلى الروح الرأسمالية في الأزمنة الحديثة.

الطوائف البروتستانتية
وروح الرأسمالية

طبعة جديدة مزيدة ومنقحة لمقالة نشرت في Frankfurter zeitung ، عدد عيد الفصح من عام 1906 ، ثم أعيد نشرها موسعة في Christliche Welt ، 1906، ص 577, 588 ، تحت عنوان Kirchen und sekten. أحلتُ مرات عديدة إلى هذا البحث الحالي الذي يكمل الدراسة السابقة. إنَّ نشره مجدداً عائد إلى أن مفهوم الطائفة (في مواجهة مفهوم الكنيسة) الذي توسعت في درسه قد جرى تبنيه واستخدامه بين الحين والآخر، وبكامل رضاي، من قبل Troeltsch في Soziallehren der christlichen Kirchen، حيث تناول هذا الموضوع بعمق. أما النقاشات حول المفاهيم فيمكن إذن حذفها، خصوصاً وأنني تكلّمت في الحاشية رقم 174 من الفصل الثاني من الدراسة السابقة عمّا لا يمكن الاستغناء عنه.

عرفت الولايات المتحدة منذ زمن بعيد مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة . وهو فصل على مستوى من الصرامة بحيث إنَّ أي إحصاء رسمي لمختلف المعتقدات غير موجود : كما أن توجيه اسئلة إلى المواطنين حول معتقداتهم أمر يُعتبر، من جانب الدولة ، مخالفاً للقانون . لن نناقش أهمية هذا المبدأ العملية في العلاقات بين الطوائف الدينية وبين الدولة[1] بل سنهتم بالأحرى بحقيقة أخرى هي أن عدد الأشخاص الذين كانوا ، منذ ربع قرن على الأكثر ، «لا يؤمنون بأي دين» كان يُقدَّر بحوالى 6 ٪ فقط من [عدد السكان] وذلك بالرغم من أن الدولة تجهل الأديان جهلاً مطلقاً وتمتنع ، على عكس ما كان يجري في حينه في كل أوروبا تقريباً ، من أن تفرض كل أنواع الضرائب المرتفعة على بعض الكنائس ذات الامتيازات ، وبالرغم أيضاً من وجود هجرة هائلة[2] .

بالإضافة إلى ذلك، يستدعي الانتماء إلى طائفة دينية معينة أعباء مالية أكبر بما لا يقاس مما هو معروف في المانيا ، بالنسبة للفقراء بشكل خاص . والدليل على ذلك الموازنات العائلية المنشورة . كما أنني عرفت أنا شخصياً ، من بين حالات أخرى ، في مدينة على ضفاف بحيرة ايرييه Erié خورنية مؤلفة بكاملها من حطابين مهاجرين من المانيا ، يصل حجم مساهمتها السنوية في حاجات الكنيسة إلى ما يقارب 80 دولاراً ، في حين كان متوسط الإنتاج يصل إلى 1000 دولار . الكل يعرف أن المتطلبات المالية في المانيا كانت أقل من ذلك بكثير ، وأدت بالنتيجة إلى هجرة كثيفة للمؤمنين خارج كنيستهم . لنضع هذا جانباً . إن مسافراً كان قد زار الولايات المتحدة منذ خمسة عشر أو عشرين عاماً ، قبل أن تبدأ عملية أُوْربة البلاد حديثاً ، لم يكن يفوته أن يستنتج حدة الشعور بالانتماء الديني المسيطر في الأقطار التي لم تمتلىء بموجة المهاجرين[3] . تشهد على ذلك حكايات السفر القديمة : فبالمقارنة مع فترة السنوات الأخيرة ، كان هذا الشعور فيما مضى

أكثر عمقاً وثباتاً . لن نهتم هنا إلا بوجه واحد من وجوه هذه الحالة .

منذ جيل واحد على الأكثر ، أي عندما بدأ رجال الأعمال يقيمون في هذا البلد بحثاً عن اقامة علاقات اجتماعية جديدة ، كان عليهم أن يجيبوا عـن السؤال : «إلى أية كنيسة تنتمي؟» إنه سؤال رزين ناجم في الظاهر عن الحاجة ، غير أنه ليس من فعل الصدفة وهذا أمر واضح . تمّت المحافظة على هذا التقليد القديم بقوة حتى في بروكلين Brooklyn ، المدينة ـ الشقيقة لمدينة نيويورك ؛ غير أنه كان ملاحظاً على الأغلب في المناطق الأقل تعرضاً لتأثير الهجرة . الأمر الذي يذكّر بإحدى طاولات الضيافة الاسكتلندية النموذجية ، حيث كان على المهاجر القادم من القارة ، منذ ربع قرن ، أن يجيب ، نهار الأحد ، عـن هذا السؤال الذي تطرحه إحدى السيدات : «أية صلاة ستحضر اليوم؟»[4] .

إذا تفحصنا المسألة عن قرب أكثر ، نتأكد بمزيد من السهولة أنه في حين كانت السلطات الأميركية ، كما ذكرنا ، لا تطرح أبداً السؤال حول الانتماء الديني ، كان هذا الانتماء موضوع نقاش في الحياة الاجتماعية أو المهنية اللتين تخضعان لعلاقات ثابتة وللسمعة الحسنة. لماذا؟

بعض الملاحظات الشخصية أولاً (1904) ، محاولة منا لجعل هذا الواقع مفهوماً . خلال رحلة طويلة بواسطة القطار عبر ما كان حينئذ جزءاً من الأراضي الهندية ، كان كاتب هذه السطور يقيم فى المقصورة نفسها مع أحد ممثلي شركات الحفر بالمعدن على شواهد القبور، وقام عرضاً بحركة تعبّر عن شعور ديني استمر تأثيره قوياً . بماذا رد السائح التاجر ؟ : «سيدي أظن أن بإمكان كل منا أن يعتقد أو لا يعتقد بما يعجبه . ومع ذلك فإنني ، إذا ما التقيت بمزارع أو بتاجر لا ينتميان إلى أية كنيسة ، فإنني أئتمنهما على أي مبلغ . **فما الذي يمكن أن يحثّهما على أن يدفعا لي ويسددا ما عليهما إذا لم يكن كل منهما مؤمناً؟** المسألة ليست أيضاً سوى تحفيز غامض وعابر .

تصبح المسائل أكثر وضوحاً ، مع الحكاية التي رواها لي طبيب ألماني المولد ، مقيم في مدينة كبيرة على ضفاف أوهايو Ohio ، عن أول زيارة قام بها مريض إلى عيادته . كان المريض ممدداً على الديوان بناء على طلب الطبيب الذي كان يتهيأ لفحصه بواسطة مرآة أنفية عاكسة . عندما انتصب المريض ليقول بقوة وعزة نفس : «سيدي إنني عضو في الكنيسة المعمدانية في شارع . . . .» كانت مفاجأة الطبيب : أية أهمية يمكن أن يرتدي ذلك ، إزاء إصابة انفية وعلاجها ؟ راح الاختصاصي يستعلم عن ذلك سراً أمام زميل أميركي أخذ يشرح له ضاحكاً : «يعني ذلك ببساطة : لا تقلق حيال اتعابك» ولكن لماذا تنطوي هذه الجملة على هذا المعنى بالتحديد؟ إن واقعة ثالثة ربما توضح لنا الأمر .

بعد ظهر يوم أحد مشرق وجميل من بداية أوكتوبر/ تشرين الأول ، كنت أحضر احتفالاً معمدانياً لدى طائفة معمدانية . وكنت بصحبة بعض الأقارب ـ مزارعين في غابة صغيرة ، غير بعيدة عن م . . . (مركز القضاء) في منطقة كارولين الشمالية ، بالقرب من مستنقع يصب فيه نهر ينبع من Blue Ridge Mountains ، الجبال التي نراها عن بعد . تراكم الجليد خلال الليل

وبقي الطقس بارداً . في الجوار، على سفوح المنحدر كانت جماعة من المزارعين قادمة مع عائلاتهم في عرباتهم الخفيفة ذات الدولابين ـ بعضهم كان يأتي أحياناً من مناطق اكثر بعداً . وقف المبشّر ، لابساً الثوب الأسود ، في المستنقع حتى خاصرته . بعد عمليات تحضير متعددة دخل عشرة من الرجال والنساء المستنقع وهم بكامل أناقتهم ، الواحد بعد الآخر . ثم راحوا يعترفون ثم رأيناهم يغطسون ويبتلّون ـ والنساء بين يدي المبشر . ثم رأيناهم يظهرون ويخرجون من الماء وهم يتنفّضون ويرتجفون داخل ثيابهم المبلّلة؛ وراح الجميع «يهنئونهم» ثم تغطوا بسرعة بأغطية سميكة وأعيدوا إلى منازلهم بالسيارات[5]. بالقرب مني كان أحد الأقارب القليل التعلق بالاكليروس حسب التقليد الألماني ينظر ويبصق احتقاراً خلف ظهره[6]. راح يلاحظ بانتباه أحد الرجال وهو يغطس. «أنظر إليه ، لقد قلت لك !» . انتهى الاحتفال رحت أسأله : «لماذا افترضت أن هذا كان يتعمد؟» . وأجابني «ذلك لأنه يريد أن يفتح بنكاً في م . . . ـ وهل يوجد عدد كبير من المعمدانيين في المنطقة يكفي لتمكينه من تأمين عيشه؟ ـ بالطبع لا ، ولكن بعد أن تعمّد ، الآن سيكون له زبائن من كافة الأنحاء ولا شك أنه سيتغلب على جميع منافسيه» . سؤالي التالي هو : لماذا؟ وبأية وسيلة؟ فأجابني بالنقطة التالية : إن الموافقة على دخول أحدهم في الطائفة المعمدانية المحلية ، التي ما تزال متقيدة بدقة بالتقاليد الدينية ، لا يتم إلا بعد عملية اختبار دقيق وأبحاث مفرطة في دقتها حول السلوك الممتد منذ الطفولة الأولى (مسلك غير منتظم ، ارتياد الكاباريهات؟ الرقص؟ المسرح؟ ألعاب الحظ؟ عدم الانضباط في الدفع؟ فسق؟).

وبذلك يكون الانتساب إلى الطائفة معادلاً لكفالة مطلقة على صعيد المزايا الأخلاقية التي يتمتع بها السيد الجنتلمان ، وبشكل خاص تلك التي تتطلبها الشؤون والأعمال ، مع أن هذا السيد يمكن أن يكون مكفولاً بودائع من كافة انحاء المنطقة ، وبرصيد غير محدود لا ينافسه عليه منافس . انه منذ الآن «رجل ناضج» .

بعض الملاحظات اللاحقة أتاحت لي أن استنتج أن الظاهرات إياها ، أو على الأقل ظاهرات مماثلة ، كانت تحدث في المناطق الأكثر تنوعاً . وكان ينجح في الأعمال بشكل عام ، وحدهم أولئك الذين ينتمون إلى الطوائف المعمدانية ، أو الميتوديون ، أو أعضاء فروع أخرى (أو جمعيات ذات شيع وعصبيات) . وإذا ما غيّر أحد أعضاء الطائفة مكان اقامته أو كان مسافراً في رحلة تجارية ، كان يحمل معه شهادة تحررها له طائفته ، وبهذه الوسيلة ، كان لا يؤمّن فحسب صلة مع أفراد طائفته ، بل كان يؤمّن اعتمادات مالية . وإذا وقع، عن غير ذنب اقترفه، في صعوبات مالية ، تأخذ الطائفة بيده ، وتكفل أعماله أمام الدائنين وتقدم له العون بكل الأشكال ، وغالباً حسب المبدأ التوراتي «mutuum date nihil inde sperantes» [Luc VI, 35] . إلا أن ما يجعل كفة الميزان تميل في النهاية لصالحه ليس الأمل الذي يتكون لدى الدائنين في ألا تترك الطائفة أية خسارة تقع على عاتقهم ، بل إن النقطة الحاسمة هي أن الطائفة ، مهما تكن قليلة الشهرة ، لا تقبل في صفوفها من لا يكون «سلوكه» **مصنفاً** من الناحية الأخلاقية بطريقة قاطعة . [بالاجمال] كان الانتماء إلى طائفة ، بالنسبة للفرد ، معادلاً لشهادة تصنيف أخلاقي تشهد بشكل خاص على

أخلاقيته في العمل ، وذلك على خلاف الانتماء إلى «كنيسة» يجري اختيارها بالوراثة ، وتجعل نعمته تتألق على العدل كما على الجور . في الحقيقة ، إن «الكنيسة» ، وهي التي انشئت في سبيل النعمة والخلاص ، تدير أملاكها كما تدير مؤسسة تهتم بوصايا الاستئمان . فالانتماء إلى الكنيسة هو الزامي ، من حيث المبدأ ، وليس في وسعها أن تثبت شيئاً فيما يتعلق بفضائل أفرادها . بينما تشكل «الطائفة» في المقابل ، ومن حيث المبدأ ، التجمع الطوعي الحصري الذي يضم المنتسبين إليه من المصنفين أخلاقياً ودينياً . طوعاً ندخل إليها، هذا إذا قررت إرادة أعضائها الموافقة على الانتساب ، بموجب امتحان الترهب الديني[7] . أما الطرد من الطائفة ، بسبب خروج على الأنظمة الدينية ، فهو يعني خسارة الموقع في المشاريع والأعمال، وانخفاض المرتبة الاجتماعية.

خلال الشهور اللاحقة حضرتني ملاحظات عديدة لتؤكد لي أن هذه الروح الدينية ، كما هي[8] قوية وحية ، تذوي حقيقة بسرعة كبيرة ، غير أنها تشير في الوقت ذاته إلى السمات ذات الأهمية الاستثنائية المشار إليها آنفاً . ففي أيامنا تبدو طبيعة المعتقد [الذي ننتمي إليه] مختلفة اختلافاً كبيراً[9] . لا يهم كثيراً ما إذا كنا ماسونيين[10]، **مسيحيين علمويين** ، مغامرين، صاحبيين أو غير ذلك أيضاً ، شريطة أن نُقبل ، **جماعات جماعات** ، بعد امتحان أولي **واختبار لاهوتي** أخلاقي، بمعنى تلك الفضائل التي تجزيها النسكية الدنيوية في البروتستانتية ، أي التقليد الطهري القديم . يمكن حينذاك ملاحظة النتائج ذاتها .

إذا نظر إلى هذه الوقائع عن قرب أكثر ، فهي تظهر تقدماً متواصلاً في هذه السيرورة المميزة ، سيرورة العلمنة و«الدَنْيَوَة»، التي إليها يعود السبب في اختفاء الظاهرات الناجمة عن تصورات دينية مع حلول الأزمنة الحديثة . لم تكن التجمعات الدينية ، أي الطوائف ، هي التي تنشر مثل هذه النتائج . فلم يبلغ دورها في ذلك هذا المستوى . ومنذ خمسة عشر عاماً أيضاً ، كان قليل من الانتباه يكفي لكي يلاحَظ ، خارج أكثر التجمعات السكانية حداثة ، وخارج مراكز الهجرة ، العدد المرتفع من الأشخاص المنتمين إلى صفوف البرجوازية المتوسطة ، وهم يحملون في عروة الزر شارة صغيرة ذات ألوان متنوعة ، تذكّر بوسام جوقة الشرف . وإذا سألت عن معنى هذه الشارة أتاك الجواب واحداً : إنها تعني شارة التجمعات التي تحمل أحياناً أسماء غريبة ، تجمعات تكاد تكون وظيفتها دوماً وظيفة شركات تأمين خيرية لحالات الوفاة ، إضافة إلى تقديمات في مجالات أخرى . وكذلك كان يتم في الغالب ، لا سيما في المناطق التي لم تتأثر كغيرها بعملية التفتيت الحديثة ، حيث كانت هذه التجمعات تمنح أعضاءها الحق بالمساعدة الأخوية من الأعضاء الميسورين ، لكي يتمكنوا من مواجهة الصعوبات الاقتصادية التي ليسوا مسؤولين عن حصولها . وقد كان يتم ذلك ، في الحالات العديدة التي علمتُ بحصولها في تلك الفترة ، استناداً إلى المبدأ : «mutuum date nihil sperantes» أو على الأقل ، على أساس نسبة منخفضة من الفائدة . ظاهرياً كانت المساعدة تُمنح طوعاً . إضافة إلى ذلك ، وهذه هي النقطة الأساسية ، كان الدخول في عضوية هذه التجمعات مرتبطاً بعملية اقتراع ، وفي أعقاب تقصٍ وتحديد للقيمة

الأخلاقية المؤكدة [لدى المرشح] . تعني شارة العروة إذن ما يلي : «إنني سيد جنتلمان أحمل شهادة على أساس البحث والامتحان ، وإنني مكفول بجدارة بصفتي عضواً [في التجمع] ». وهذا يعني إضافة إلى ذلك أن بالإمكان **تقديم الدعم**، بالمعنى الأكثر دقة للكلمة [لحامل الشارة]. هنا أيضاً كان من الجائز استنتاج التأثير الحاسم غالباً الذي يمارسه مثل هذا التشريع على الحظوظ الاقتصادية.

كل هذه الظاهرات التي يبدو أنها تخضع لتراجع سريع جداً ـ على الأقل حين يكون الأمر متعلقاً بالتنظيمات الدينية بالذات[11] ـ كانت محصورة بدقة في البرجوازية المتوسطة . لا سيما وأن هذه التجمعات موضوع البحث تشكل المركبة النموذجية للصعود الاجتماعي ، بالنسبة لهذه الطبقة البرجوازية المتوسطة ، التي هي عالم المقاولين المحدود (بمن فيهم المزارعون) . فمن المعروف أن عددهم لم يكن صغيراً (كانوا يشكلون الأغلبية ضمن الأجيال الأكبر سناً) ونعني بهم **الواعدين**، القادة الصناعيين ، اصحاب الملايين ، أقطاب التروستات الصناعية الأميركية ، الذين ينتمون علانية إلى طوائف أو فرق معمدانية في معظمها . ولا شك في أنهم لم يكونوا ينتسبون إليها على الأغلب ـ كما هي الحال عندنا ـ إلا لأسباب محض اصطلاحية ، ولا يستهدفون بذلك إذن سوى تثبيت نسبهم الشخصي والاجتماعي ، لا نَسَبَهم كرجال أعمال. والحقيقة أن مثل هؤلاء «الاقتصاديين المتفوقين» لم يكونوا بحاجة ، وكذلك في زمن الطهريين ، إلى مثل هذه الدعاءة ، ذلك أن «مشاعرهم الدينية» كانت ، غالباً ، على درجة من الصدق لا يرقى إليها الشك . وكما كانت الحال في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كانت هذه الطبقة الوسطى ـ لا سيما الشرائح التي كانت قد انخرطت حديثاً فيها ، أو تلك التي كانت في طريقها إلى الانخراط ـ هي الناطق الرسمي باسم عقلية دينية خصوصية ينبغي الاحتراس من اعتبارها ببساطة مجرد نتاج للانتهازية[12] . ينبغي مع ذلك عدم اغفال حقيقة أن الرأسمالية ، حتى في أميركا ، لم تصبح على ما هي عليه اليوم بمعزل عن نشر خصائص ومبادىء السلوك الميتودي الملحوظة لدى هذه الطوائف نشراً شمولياً . باستثناء المراحل الاقطاعية أو الارثية الصرف ، ما من لحظة من التاريخ ، على اختلاف العهود الاقتصادية ، كان يغيب عنها أمثال **بياربون مورغان** P. Morgan ، **وروكفلر** Rockfeller ، **وجي غولد** Jay Gould وغيرهم ؛ ما قد تغير (بالتأكيد) هو الوسائل التقنية التي استخدموها في تحصيل [الثروة]. لقد كانوا وما يزالون أيضاً «فوق الخير والشر» . ولكن بمقدار ما كان تأثيرهم على عملية التحول الاقتصادي كبيراً ، بمقدار ما أحجموا عن أن يلعبوا دوراً حاسماً في تحديد العقلية الاقتصادية المسيطرة ، في فترة معينة وعهد معين. وإنهم ، بشكل خاص، لم يكونوا لا صانعي «الروح» البرجوازية الغربية خصوصاً ولا المبشرين بها.

لن نتحدث هنا عن أهمية الطوائف الدينية سياسياً واجتماعياً ، ولا عن أهمية هذه التجمعات والأندية المقفلة ، الكثيرة العدد في الولايات المتحدة ، والتي يتم الانتساب إليها عن طريق الاقتراع . كان اليانكي النموذجي ، من الجيل السابق على جيلنا ، ينتسب طيلة حياته إلى سلسلة من المؤسسات المماثلة بدءاً بالـ : Boys Club في المدرسة ، مروراً بالـ Athletic Club ، أو

Greek Letter Society ، أو أيضاً بعض أندية أخرى للطلاب التي ليست أغراضها على أهمية كبرى ، وصولاً إلى الأندية المهمـة المخصصة لرجال الأعمال وللبرجوازية ، وختاماً [عند الاقتضاء] إلى أندية الأثرياء في المدن الكبرى. كان الدخول إلى هذه الأندية يعادل بطاقة للترقي [الاجتماعي]، ويدل قبل كل شيء، على تقديم «الاثباتات» اللازمة على **الجدارة الشخصية**. والطالب الذي لا يتمكن من الحصول على عضوية أي من هذه الأندية في مدرسته (أو في مؤسسة مماثلة) أياً تكن طبيعة هذا النادي ، يصبح انساناً منبوذاً (بعضهم أقدم على الانتحار كما قيل لي ، لأنهم فشلوا في ذلك) . أما إذا فشل رجل أعمال في ذلك ، تاجراً كان أم تقنياً أم طبيباً ، فإن استخدام مواهبه يصبح محفوفاً بمخاطر الفشل أيضاً . إن أندية عديدة تشهد على مثل هذا المنحى المتميز في التطور داخل أميركا ، منحى تكوين كتل اجتماعية ارستقراطية ، إلى جانب ، وبالتعارض الجزئي مع ـ وهذا ما يستحق الملاحظة ـ طبقة الأثرياء الواضحة[13].

في الماضي وحتى في أيامنا ، تكمن إحدى الخصائص المميزة **للديمقراطية الاميركية** في كونها بالتحديد ليست كومة من الرمل لا شكل لها ، أو ركاماً من أفراد ، بل في كونها تشكل تشابكاً بين **تجمعات** طوعية ومحصورة جداً . ومنذ وقت ليس ببعيد ، لم تكن تعترف بهيبة ناجمة عن أصل أو منشأ ولا عن ثروة **مكتسبة** عن طريق الوراثة ولا عن الوظيفة والشهادات ، أو على الأقل ضمن حدود طفيفة جداً ، حيث لم يكن لها مثيل في الخارج . غير أن هذه التجمعات كانت أبعد من أن تستقبل أول قادم إليها بقلب مفتوح وكأنه واحد منها . ولم يكن المزارع الأميركي ، منذ خمسة عشر عاماً، يعامل، بالطريقة نفسها، فلاحاً (من مواليد اميركا)، وآخر قادماً من الخارج، من غير أن يقدّمهما لبعضهما بعضاً تقديماً شكلياً ، ثم يليه مصافحة بينهما بالأيدي . ولا شك أن أحداً لا يذكر في الماضي حادثة جرت ، في نادٍ امريكي بالمعنى الصحيح ، وكان فيها لاعبا البليارد مستخدَماً ورب عمل . فهنا تسود المساواة المطلقة بين الجنتلمانات[14] . ولا شك أيضاً أن زوجة النقابي التي ترافق زوجها إلى الغداء تنسجم ، في ترتيبها وتصرفاتها ، وإن على قليل من البساطة والمهارة ، مع مظاهر سيدة من الطبقة البرجوازية .

في مثل هذه الديموقراطية ، ينبغي على من يريد تقديم نفسه وإثبات وجوده ، أياً يكن موقعه [الاجتماعي] ، أن يتكيف ، بالتأكيد ، مع تقاليد المجتمع البرجوازي ـ بما في ذلك أكثر أذواق الرجال تشدداً . غير أن عليه أيضاً ، كذلك كانت القاعدة ، أن يقدّم الدليل على نجاحه [عن طريق] الانتخاب في أحد الأندية أو الطوائف أو التجمعات ـ **بمعزل عن** طبيعة هذه الأطر ـ وذلك تعبيراً عن حصوله على صفة الجنتلمان ، مثبتة ومشروعة بما فيه الكفاية[15] . ومَن لا يتوصل إلى ذلك ليس جنتلماناً . ومَن يدخل في تحدي هذه المهمة ـ كما هي حال غالبية الألمانيين[16] ـ عليه أن يجتاز طريقاً صعباً ، لا سيما في مجال الأعمال .

في المقابل ، وهذا ما سبق لنا أن ذكرناه ، لن ندرس هنا أهمية هذه الظروف من الناحية الاجتماعية ، خاصة وأنها تخضع حالياً لتحول عميق . ما يهمنا بالدرجة الأولى هو **أن العقلية** السائدة اليوم في الأندية العلمانية الدنيوية ، وفي التجمعات التي تقبل أعضاءها **بالانتخاب** ،

هي ، إلى حد كبير ، نتيجة عملية **دنيوة** الطراز الأولي لهذه التجمعات الطوعية ، والطوائف، التي كانت تتميز ، فيما مضى ، بكونها أكثر حصرية بكثير أيضاً . والحق أن هذه الأندية قد جاءت من دول الشمال الشرقي ، هذا الجزء من «اليانكية» الأصلية . لنتذكر أولاً أن الاقتراح العام ، في الديمقراطية الأميركية ، وهو حق يتساوى فيه الجميع (البيض ! لأنه حتى في أيامنا لا يتمتع في الواقع لا السود ولا الهجناء بمثل هذا الحق) ، إضافة إلى «فصل الدين عن الدولة» هما من انجازات الماضي القريب جداً الذي بدأ ، بشكل أساسي ، مع القرن التاسع عشر . لنتذكر أيضاً أن تكامل الحقوق داخل الطائفة الدينية، في مناطق وسط انكلترا الجديدة، وفي ماساشوستس خصوصاً، كان الشرط الأولي (قبل بعض الشروط الأخرى) للمواطنية داخل الدولة ، وذلك طيلة المرحلة الاستعمارية . **فالطائفة الدينية** هي التي كانت تحدد المواطنية أو اللامواطنية السياسية[17] . وكانت تحكم على ذلك حسب ما يكون الفرد قد أثبت أمْ لم يثبت أهليته الدينية من خلال **سلوكه**، وذلك كما كانت الحال في صفوف كل الطوائف الطهرية بالمعنى الواسع للعبارة . كان الصاحبيون ، وصولاً إلى المرحلة التي سبقت حرب التحرير مباشرة ، أسياد الدولة في بنسلفانيا ، مع أنهم لم يكونوا ، من الناحية الشكلية ، المواطنين الوحيدين المتمتعين بكامل الحقوق المدنية (ولكن بمقتضى «هندسة» معينة للدوائر والتقسيمات الإدارية) . كانت الأهمية الكبيرة ، التي تحتلها من الناحية الاجتماعية عملية التمتع بالحقوق في الطوائف المتعصبة ، لا سيما في **العشاء السري المقدس** ، ذات تأثير يماثل تأثير نظام المهنة النسكي ، الذي يلائم الرأسمالية الحديثة من الأساس . يمكن البرهنة على أن عبادة الطوائف النسكية كانت تمارس تأثيرها ، طيلة عصور كاملة ، في كل مكان ، حتى في أوروبا بالذات ، ضمن الاتجاه ذاته الذي تؤكّده تجاربنا الشخصية في أميركا .

لنلقِ نظرة إلى الخلف بغية ملاحظة البدايات الدينية لدى هذه الطوائف البروتستانتية[18] . نجد في أدبياتهم ، لا سيما أدبيات المعمدانيين والصاحبيين ، خلال القرن السابع عشر بأكمله ، وذلك دون انقطاع ، تهليلاً بالفكرة القائلة بأن الآثمين «أولاد هذا العالم» يرتابون من بعضهم بعضاً في الأعمال ، إلا أنهم ، في المقابل ، على ثقة بالنزاهة التي يقيمها الدين بين الناس الأتقياء[19] . ولهذا السبب لم يكونوا يأتمنون لغير هؤلاء ، ولا يضعون أموالهم في غير أيديهم ، ولا يشترون إلا من حوانيتهم ، لأنها وحدها هي التي تبيع **بأسعار نزيهة وثابتة**. والمعروف أن المعمدانيين قد ادعوا دائماً أسبقيتهم في تأسيس هذا التقليد ، من حيث المبدأ[20] . ولا شك أن اعتقاداً عاماً كان يسود ، ومفاده أن الآلهة تبارك من خلال الثروة من كان قادراً على إرضائها ، إن عن طريق التضحية أم بطريقة التصرف . إذا لم تكن الطوائف البروتستانتية هي الوحيدة تماماً التي ربطت بشكل واعٍ هذه الفكرة بنمط السلوك الديني الذي يناسب بدايات الرأسمالية : الاستقامة هي أفضل طريقة في التعامل ، فقد كانت ، في المقابل ، الوحيدة التي أضفت عليها هذه الاستمرارية ، وهذا التماسك[21] لكن الأخلاق التي درسناها بالتفصيل في البحث السابق ليست وحدها التي تعود إلى أصول الطوائف النسكية ، بل معها أيضاً وقبل كل شيء ، الفوائد

الاجتماعية ووسائل الانتظام ، وبشكل عام ، أسس تنظيم «النزعة الطائفية» البروتستانتية ، بكل ما ترتب عليها من نتائج . إن هذه هي ، في اميركا الحالية ، مخلّفات تنظيم الحياة تنظيماً دينياً التي كان لها فيما مضى أكبر التأثير. وتكفي نظرة اجمالية لتضيء لنا طبيعة هذه الطوائف، أنماط تأثيرها واتجاه هذا التأثير.

لقد ظهر مبدأ كنيسة المؤمنين بين المعمدانيين داخل البروتستانتية، وذلك في زوريخ أولاً عام 1523 - 1524[22]. وبمقتضى هذا المبدأ، كان المسيحيون «الحقيقيون» وحدهم المقبولين في الطائفة . فكانت الطائفة إذن [تجمعاً] طوعياً معزولاً عن العالم ، مؤلفاً من أفراد متطهرين فعلاً. وأضاف معمدانيو زوريخ ، عام 1525 ، معمدانية البالغين (بما في ذلك عمادتهم من جديد على سبيل الاحتمال) ؛ وقد حذوا في ذلك حذو **توماس مانزر** T. Münzer الذي رفض عمادة الأطفال ، ولكن من غير أن يخلص منها إلى النتيجة الوحيدة : تكرار عمادة البالغين (المعمدانية الجديدة) . كانت العناصر الأساسية التي عملت على نشر الحركة المعمدانية مؤلفة من الحرفيين الجوّالين الذين ، كانوا، بعد كل عملية قمع يتعرضون لها ، يزرعون العقيدة في مناطق جديدة ؛ لن ندخل في تفاصيل الأشكال الخاصة التي اتخذتها هذه النسكية الطوعية في تلك الفترة ، عند قدامى المعمدانيين ، والمعمدانيين الجدد أتباع Menno والمعمدانيين أو الصاحبيين . كما لن نستعرض أبداً من جديد كيف دفعت كل هذه النسكيات ، بما في ذلك الكالفينية[23] والميتودية ، دفعاً ثابتاً نحو أحد هذين المخرجين : إما جمعية سرية للمسيحيين النموذجيين **داخل** الكنيسة (تقَوية) ، وإما الأبرشية المؤلفة من مواطنين كاملي الحقوق مشهود لهم شرعياً بكمالهم الديني والتي تسيطر على الكنيسة. أما المؤمنون الآخرون، الذين ليسوا سوى أعضاء طبقة غير فاعلة خاضعة للنظام، فهم مسيحيون قليلو الأهمية (استقلالوية).

استمر الصراع الداخلي والخارجي داخل البروتستانتية ، عبر عصور عديدة، من زوينغلي Zwingli حتى كويبر Kuyper وستوكر Stöcker ، بين مبدأين بنيويين : «الكنيسة» كتنظيم إداري يعمل للخلاص ، و«الطوائف» كتجمعات مؤلفة من أعضاء مؤهلين دينياً . نلاحظ هنا ببساطة **النتائج** العملية للمبدأ الإرادوي ، وهي نتائج مهمة من حيث التأثير الذي مارسته على السلوك . لنتذكر أن هذه الفكرة الحاسمة القائلة بالحفاظ على نقاء **القربان** ، أي باستبعاد مشاركة اللامتطهرين ، تؤدي إلى موقف معين إزاء نظام الكنيسة ، حتى من جانب أولئك الذين لم يتوصلوا إلى القناعة بضرورة تشكيل طوائف . ولا سيما لدى الطهريين الجبريين القريبين ، في الواقع ، من نظام الطوائف[24] .

نلاحظ هنا الأهمية الاجتماعية القصوى التي يرتديها تناول القربان بالنسبة إلى الطوائف المسيحية . لكن هذه الفكرة عن نقاء القربان كانت، من الأصل، حاسمة عند الطوائف ذاتها[25]. لقد اعتبر **براون** Browne في كتاب Treatise of Reformation without tarying for anie (في 1582 احتمالاً)، أن الإكراه الذي يقضي بمشاركة رجال أشرار في تناول القربان[26] هو بمثابة دافع رئيسي لرفض الانكليكانية والكالفينية. لقد حاولت الكالفينية عبثاً أن تحل المشكلة؛ في البداية، في ظل

حكم اليزابيت، كانت هذه هي النقطة الأساسية (محاضر Wandsworth)[27]. إن معرفة من يمكن طرده من الاتحاد هي مسألة لعبت، في برلمان الثورة الانكليزية، دوراً دائم التجدد. في البدء كان بامكان الرعاة والقدامى (إذن العلمانيين) أن يقرروا بحرية، ثم راح البرلمان يحاول تحديد الحالات التي يباح فيها بعملية الطرد، جاعلين قرارات الآخرين مرتبطة بموافقتهم. كان ذلك دليلاً على الاتجاه «الإراستي»(*) الذي احتجّت عليه جمعية وستمنستر Westminster احتجاجاً عنيفاً.

كان الحزب المستقل يتميز بكونه لم يكن يقبل في حفل تناول القربان - من غير الأعضاء المحليين في الطائفة، المعروفين بسلوك حسن من الوجهة الدينية - سوى الحائزين على بطاقة قبول. ولم تكن هذه البطاقة تعطى للأشخاص الغرباء عن المحلة إلا بطلب من أعضاء مؤهلين. وكانت شهادات الطلب تعطى خلال عملية تغيير مكان الاقامة أو بمناسبة السفر، كما أنها كانت موجودة من قبل في القرن السابع عشر[28]. حاولت جمعيات باكستر Baxter، التي دخلت عام 1657 في ست عشرة مقاطعة، أن تقوم داخل الكنيسة الرسمية على شكل لجنة ذات رقابة طوعية، وكانت تريد مساعدة الكاهن لكي تحدد عملية التأهيل وتقرر طرد **ذوي الفضائح** من عالم التوحد القرباني[29]. كان الأخوة الخمسة المنشقون، في جمعية وستمنستر - لاجئو الطبقات العليا الذين عاشوا في هولندا - يدعمون شيئاً مماثلاً حين اقترحوا التشريع للجمعيات التَقَوية الطوعية **إلى جانب** الخورنية، ومنحها حق الانتخاب في السينودس. وفي انكلترا الجديدة حفل تاريخ الكنيسة بصراعات كثيرة حول قضايا كهذه القضية: من يمكن قبوله في الطقوس السرية المقدسة؟ (أو قبوله أيضاً كعرّاب)؛ هل يسمح بتعميد أطفال ممّن آباؤهم غير مقبولين في الطائفة[30]؟ وفي هذه الحالة، ما هي الضمانات؟ إلخ. وكانت الصعوبة تكمن في أن مَن يحكم له بالجدارة لم يكن **بامكانه** فحسب، بل كان **عليه** أن يتناول القربان[31]. ينجم عن ذلك، في حالة المؤمن الذي يشك بجدارته الشخصية، والذي يحجم عن تناول القربان، أن هذا التحفظ لا يلغي خطيئته[32]. من ناحية أخرى، وبغية المحافظة على النقاء، ينبغي على الطائفة أن تبعد عن التناول القرباني كل من ليس جديراً (بتناوله) ولا سيما الذين حلّت عليهم اللعنة؛ وهي تجيب عن ذلك بتماسك أمام الله[33]. وهي تبدو، بشكل خاص، الكفيلة لكون السر المقدس موضوعاً في أمانة من هو جدير بتدبيره، أي من هو [ذاته] حائز على النعمة. وهكذا تعود إلى البروز القضايا القديمة المتعلقة بتكوين الكنيسة. وقد اقترح باكستر، وإن عبثاً، حلاً يقضي على الأقل، في حالة الضرورة، بامكانية تناول السر المقدس على يدي كاهن غير جدير، كاهن ذي سلوك هو موضع شك[34].

وكما كانت الحال في الأيام الأولى للمسيحية، كان المبدأ الدوناتي القديم المتعلق بالهبة اللدنية الشخصية يصطدم بوضوح بالمبدأ القائل **بطبيعة الكاهن الأبدية الثابتة**. هذه الطبيعة الثابتة، القائمة بصورة مطلقة في الكنيسة الكاثوليكية، كانت تسيطر أيضاً على الكنائس اللوثرية

(*) نسبة إلى Eraste الطبيب واللاهوتي الألماني المعارض لسلطة الدين الزمنية والمعارض للحرم (م).

الرسمية . فالكنيسة ، في نظر هذه كما في نظر تلك ، هي مؤسسة تدير شؤون النعمة الإلّهية . أما الراديكالية ، التي لا تقبل مساومة في العالم الفكري لدى المستقلين ، فهي تكمن في أن الطائفة الدينية برمتها هي المسؤولة عن جدارة الكاهن ، مثلما هي مسؤولة ايضاً عن جدارة المشاركين في تناول القربان . هكذا هي الأمور ، من حيث المبدأ .

من المعروف أن نتائج سياسية هامة نجمت عن انشقاق كويبر kuyper الكنسي في هولندا ، منذ بضع عشرات من السنوات . مصدر هذا الانشقاق هو التالي : واجه قدامى كنيسة أمستردام ـ أي **العلمانيون**، ومعهم في الطليعة كويبر ، ورئيس الوزراء العلماني أيضاً وأحد القدامى ـ ادعاءات مجلس إدارة السينودس في Hervormde Kerk der Nederlanden ، حين رفضوا اعتبار الشهادات التوكيدية الاثباتية الصادرة عن مبشري الطوائف الخارجية كافية لقبول حامليها في عملية التناول القرباني ، ذلك أن هؤلاء المبشرين كانوا من وجهة نظرهم غير مؤهلين أو غير مؤمنين[36] . إن وضعاً مشابهاً في جوهره هو الذي ظهر في الخصومة بين الكالفينيين والمستقلين ، في القرن الثامن عشر وقد نجمت ، في الحقيقة ، نتائج كبيرة الأهمية عن هذه المسؤولية [الجماعية] المنوطة بالطائفة . إلى جانب المبدأ الارادوي المتعلق بقبول المؤهلين ، والمؤهلين فقط ، في صفوف الطائفة ، نجد مبدأ سيادة الطائفة السرية **المحلية** . وحدها الطائفة الدينية المحلية هي القادرة على الحكم على أهلية أحد أعضائها ، وذلك بفضل ما تملكه من معلومات عنه ، واستناداً إلى تقص [محتمل] عنه ، وهو ما لا يستطيع أن يقوم به مجلس اداري ديني ، في تجمع طوائف بين المناطق ، وإن كان هذا المجلس قد سُمِّي عن طريق الانتخاب . وحدها الطائفة قادرة ، بفعل محدودية عدد أعضائها ، على اجراء هذا التمييز ، غير أن الطوائف **الصغيرة** نسبياً هي وحدها أيضاً المتكيفة مع هذا المبدأ[37] .

حيث كانت الطوائف كبيرة العدد ، كانت تتكون جمعيات سرية ، كما هي الحال في التقوية ، أو كان أعضاؤها يتوزعون على مجموعات يكفلها **النظام الكنسي**، كما هي الحال في الميتودية[38] .

وهنالك مبدأ ثالث : النظام الأخلاقي الشديد الصرامة[39] لدى الطوائف التي **تنظم نفسها بنفسها** ؛ وهو مبدأ يعتبر نتيجة حتمية للأهمية التي تولى لنقاء الطائفة السرية (طائفة الصلاة لدى الصاحبيين). كان نظام الملل النسكية ، في الواقع ، أكثر صرامة من أي نظام كنسي آخر ؛ فكان بذلك مماثلاً للنظام الرهبني ؛ وكان يعتمد [على غرار هذا الأخير] مبدأ الترهبن[40] . كما كانت الطائفة تمنع على أعضائها ، خلافاً لما هي الحال في الكنائس البروتستانتية الرسمية ، اي اتصال مع أولئك الذين طُردوا بسبب خرقهم النظام الأخلاقي ، فارضة عليهم بذلك قطيعة مطلقة ، حتى في مجال الأعمال. وأحياناً كان يذهب الأمر بها إلى حد تحاشي أية علاقة مع غير الأخوة، إلا في حالات الضرورة المطلقة[41] . من أجل الحفاظ على نظامها ، كانت الملل تفوض أمرها للعلمانيين ، وأية سلطة روحية هي غير قادرة على أنْ تحل الطائفة من مسؤولياتها الجماعية أمام الله . كان القدامى لدى الكالفينيين سابقاً ، من بين العلمانيين ، يتمتعون بسلطة كبيرة . **غير أن**

الاستقلالوية ، ومن باب أولى المعمدانية ، كانتا تعنيان صراعاً ضد سيطرة اللاهوتيين[42] . الأمر الذي كان يؤدي ، بالضبط وبشكل طبيعي ، إلى كهنتة المعلمنين الذين يضطلعون بوظائف الرقابة الأخلاقية عن طريق التهديد بعقوبات تصل حتى الحرم[43] . وتجلت سيطرة الكنيسة بواسطة العلمانيين تجلياً جزئياً عبر المطالبة بحرية التبشير ، الذي يمكن أن يقوم به هؤلاء[44] . وتستحضر ، في هذا الصدد ، الظروف التي سادت في أوساط الطوائف المسيحية الأولى . لقد كانت هذه الضرورة مزعجة للغاية ، لا في نظر المفهوم اللوثري المتعلق بالوظيفة الرعوية ، بل أيضاً في نظر الفكرة الكالفينية المتعلقة بالأمر الإلّهي . من ناحية أخرى تجلت سيطرة العلمانيين في معارضتهم كل تبشير من قبل لاهوتيين محترفين. فالهبة اللدنية وحدها هي الأمر المهم لا الوظيفة ولا التثقيف[45].

ما من شك أن الصاحبيين استخلصوا من هذا المبدأ نتائج جذرية . بامكان كل واحد ، في نظرهم ، أن يتحدث إلى الجمعية العامة الدينية، ولكن إذا ما كان «الروح» القدس قد حل فيه . وبهذا يكون وجود الأكليروس المحترف أمراً مستبعداً[46] . ولم يتم التوصل ، لدى طوائف أخرى ، إلى استنتاجات على هذا المستوى من الشكلية ؛ على أن مثل هذه الاستنتاجات ليست ذات تأثير دائم . فإما أن يمتنع راعي الأبرشية ، من حيث المبدأ، عن ممارسة وظيفة «العميل»[47] ، وأن يكتفي بمهمة فخرية فحسب ، إما أن يتلقى هبات فخرية طوعية[48] ؛ إما أن تكون مهمته ذات اهتمام ثانوي، على أن تدفع له كل تكاليفها[49]؛ إما أن يخشى دائماً من الخلع ، إما أن يوجد نوع من التنظيم التبشيري مع مبشرين متجولين قادرين على العمل، بين الحين والآخر، في «الحلقة»[50] نفسها، كما هي الحال في الميتودية[51]. وحيث يحافَظ على المنصب[52] (بالمعنى التقليدي) والصفة اللاهوتية، لا يكون لهذه الأخيرة إلا قيمة شرط تكنيكي مسبق. فالذي يظفر في النهاية بشكل حاسم هو الهبة اللدنية المتعلقة بالنعمة الإلهية، وهو ما ينبغي استخلاصه من خلال أبحاث تستخدمها السلطات التي ـ على غرار «المجرّبين» عند كرومويل (وهي تنظيمات محلية تصدر شهادات الكفاءة الدينية) و «المغتصبين» (وهي أطر نظامية كهنوتية)[53]، ينبغي أن تتفحص أهلية الكاهن. فيما يتعلق بسلطة الطائفة ذاتها أو الانتماء إليها، فإن الطبيعة اللدنية لا تغرب عن البال كما هو واضح. لم يقبل القديسون في جيش كرومويل تناول القربان المقدس، إلا من قبل من كانوا مؤهلين دينياً، وكان لا يُقبل جندي في تأدية الخدمة العسكرية بإمرة ضابط غير منتمٍ ، مثله، إلى هذه الطائفة السرية نفسها[54].

كان من الضروري واللازم ، على الأقل عند المعمدانيين والفرق المتفرعة منهم ، أن تسود الروح الأخوية ، المعروفة عند أوائل المسيحيين بين أعضاء الطائفة[55] . وكان الكثيرون من بين الطوائف ، يعتبرون الدعوة إلى محاكم الدولة أمراً محرماً[56] ، كما كانوا يعتبرون المساعدة في حالة العوز بمثابة الواجب[57] . ومن نافل القول إنه إذا لم تكن العلاقات على صعيد **الأعمال** ممنوعة مع غير الأخوة (إلا عند بعض الطوائف المتطرفة أحياناً)، فإن الأخوة كانوا هم المفضلين[58] . كان نظام الشهادات التي تُمنح للأخوة الذين يغيّرون مكان اقامتهم (تفيد الشهادة

عن الانتماء إلى الطائفة وعن السلوك) موضوعاً موضع التنفيذ منذ البداية[59] . ولقد تطورت عند الصاحبيين أعمال الخير بحيث أصبحت الأعباء التي تتطلبها في النهاية تعطل ميل صاحبها إلى القيام بعملية التبشير. كان تماسك الطوائف من الفعالية بحيث أمكن الحفاظ عليه، بحق، وأحد أسباب ذلك الخاصية الريفية وكثافة السكان في انكلترا الجديدة[60]، على خلاف الوضع الذي كان سائداً في الجنوب.

تبيّن كل هذه النقاط أن الوظائف الحديثة التي اضطلعت بها الطوائف الأميركية، والتجمعات ذات الشكل التعصبي التي جرى الحديث عنها في بداية هذه الدراسة، تتحدر في خط مستقيم ـ وينبغي اعتبارها بمثابة عناصر ومخلّفات ـ من نظام العلاقات الذي سبق له أن سيطر لدى كل الطوائف النسكية والجمعيات السرية، النظام الذي سقط في أيامنا، في حالة الانحطاط. فقد كان «الكبرياء الملّي» لدى المتعصبين منذ البداية مؤكداً، هائلاً شديد التحيز[61] .

أما الآن فإلى أي مدى يبقى هذا التطور حاسماً فعلاً بالنسبة لموضوعنا؟ فقد كان للحرم، في القرون الوسطى أيضاً، نتائج على الصعيد المدني والسياسي؛ وكان أكثر صرامة، من الناحية العملية، مما غدت عليه الحال، بعد ذلك، في المناطق التي سادت فيها حرية الطوائف والملل. وفي العصر الوسيط أيضاً، كان بامكان المسيحي وحده أن يطالب بحق المواطنية الكاملة؛ وفي ذلك العصر أيضاً كانت تتوافر امكانية استخدام وسائل النظام الكنسي، ضد كاهن لم يسدِّد ديونه، الأمر الذي يجعل الكاهن يستفيد من مزيد من الاعتمادات التي لا يستفيد منها الأمير المدني، وهذا ما بيّنه بشكل مدهش **الويس شولت** Aloys schulte . تماماً كما أن الملازم البروسي، الذي يتهدد بالطرد من الجيش إذا لم يسدد ديونه المقترضة، كان يتمتع بفعل ذلك بامكانات كبيرة لتعزيز اعتماده. والأمر نفسه أيضاً بالنسبة للطالب المنتسب إلى جماعة معينة. وفي العصر الوسيط أيضاً كان الاعتراف والنظام الكنسي العشري يتيحان ممارسة نظام صارم، وقد حصل ذلك فعلاً. وأخيراً فإن التهديد بالحرم الذي يسيطر على المدين إذا ما أقسم يميناً كاذباً قد طُبِّق بشكل واسع.

كل هذا هو، من دون شك، أمر لا يقبل النقاش. يبقى أن أنماط السلوك المباحة أو الممنوعة في هذه الظروف تختلف اختلافاً كلياً عن تلك التي أكدتها أو حرمتها نزعة الزهد البروتستانتية. فلا يستند الرصيد المتنامي، بالنسبة للملازم، للطالب، وحتى للراهب، على تقدير القابلية الشخصية على تولي **الأعمال**. من هذه الملاحظة الأخيرة ينجم التالي: إذا مضى [هذان التياران الدينيان] بالنسبة إلى الهدف المنشود، في الاتجاه ذاته، فإن النتائج التي يتوصل إليها كل منهما هي، بالضرورة الكلية، مختلفة اختلافاً جذرياً. فقد كان النظام الكنسي في العصر الوسيط، ونظام اللوثريين كذلك: 1) موجوداً بين أيدي الاكليروس الرسمي؛ 2) وكان يمارس تأثيره (في حدود فعاليته) عبر وسائل سلطوية؛ 3) وكان يوزع الثواب والعقاب على أساس أفعال ملموسة **وفريدة**.

أما النظام الكنسي عند الطهريين وسائر الطوائف والملل فقد كان يتميز **بالخصائص التالية**:

1) كان موجوداً جزئياً أحيانياً ، وكلياً في أغلب الأحيان ، بين أيدي الدنيويين العلمانيين ؛ 2) كانت تكمن وسائل تأثيره في واجب الفرد في أن يثبت وجوده شخصياً ؛ 3) كان ينمي [بعض] الصفات ، أو إذا شئنا ، كان يصطفيها ؛ وهذه النقطة الأخيرة هي الأهم من بين النقاط الثلاث .

ينبغي على العضو ، في سبيل الدخول في إطار الطائفة ، أن يتمتع بمزايا ذات مستوى معين ، ويُعتبر التمتع بها ـ وهذا ما عرضناه في الدراسة السابقة ـ من أهم الشروط لتطور الرأسمالية العقلانية الحديثة . ومن أجل تأكيد ذاته ضمن هذه الدائرة، عليه أن يثبت، باستمرار، وجود هذه المزايا . وعليه ، يوماً بعد يوم ، أن ينمّيها في شخصه ؛ وذلك لأن وجوده الاجتماعي في الحياة الدنيا مرتبط ، كارتباط سعادته في الحياة الآخرة ، بهذا الاختبار الذاتي[62] . إن تجربتنا كلها تؤكد أنه لا وسيلة للتربية أكثر فاعلية من هذه الضرورة في تأكيد الذات اجتماعياً داخل اطار الأصحاب . ولهذا السبب فإن النظام الأخلاقي لدى الطوائف والملل ، وهو نظام متواصل ومتوارث بشكل غير مرئي ، هو ، بالنسبة لنظام الكنيسة السلطوي ، في علاقة مماثلة لتلك التي للتربية العقلانية والاصطفاء مع الأوامر والنواهي . فالطوائف الطهرية هي ، على هذا الصعيد والأصعدة الأخرى تقريباً، رسولة النسكية الدنيوية بامتياز، النسكية المتناقضة منطقياً، أو بمعنى ما النقيض المنطقي الوحيد ، مع الكنيسة الكاثوليكية الخلاصية ، أي المؤسسة القائمة بغية الخلاص . وقد استخدمت الطوائف الطهرية لغايات هذه التربية المنتظمة ، فوائد احترام المرء لذاته الفردية الفعالة جداً على الصعيد الاجتماعي . هذه الدوافع الفردية وهذه الفوائد الشخصية كانت قد وُضعت إذن في خدمة الحفاظ على الأخلاق الطهرية «البرجوازية» ونشرها . وقد كان ذلك حاسماً جداً بالنسبة لقوة التأثير وأهمية النتائج .

لأنه ـ لنكرر ذلك[63] ـ ليس المذهب الأخلاقي في دين معين بل السلوك الأخلاقي الذي يحدده هذا الدين هو الذي ينطوي على منافع بسيكولوجية، وتشكل هذه المنافع، حسب ما تعنيه هذه الديانة بعبارة] ثروة الخلاص ، «تقليده» الخاص ، بالمعنى الاجتماعي للكلمة . وقد كان هذا السلوك ، بالنسبة للطهرية ، نمط حياة محدداً بطريقة منهجية وعقلانية ، وهو نمط شق الطريق أمام «روح» الرأسمالية الحديثة . كانت هذه المنافع البسيكولوجية مرتبطة ، في جميع التسميات الطهرية ، بتوكيد المسيحي أمام الله ، بمعنى ضمانة الخلاص ؛ كما أن هذه المنافع متمحورة ، داخل الطوائف الطهرية ، حول دليل «الاثبات» أمام الناس ، بمعنى التوكيد الاجتماعي للذات . يتكامل هذان الوجهان في تأثيرهما ضمن اتجاه واحد ، بما يساعد «روح» الرأسمالية الحديثة على خلق تقليدها الخاص، أي تقليد البرجوازية الحديثة . إنَّ تنظيم الطوائف والجمعيات السرية ، خصوصاً مع القهر السلطوي الأبوي[64] [الذي أحدثه] ، وطريقة تفسيره المبدأ القائل بأن طاعة الله أفضل من إطاعة الناس، هذا التنظيم شكّل أحد أهم الأسس التاريخية في «الفردانية» الحديثة . وأخيراً ، هذه مقابلة أخيرة لفهم طبيعة هذه النتائج الأخلاقية : كان يوجد عادة ، في تجمعات القرون الوسطى ، رقابة على مستوى المنتسبين الأخلاقي ، مشابهة للرقابة التي كان يمارسها النظام في الملل النسكية البروتستانتية[65] . غير أن الاختلاف بدهي ، وبالأحرى لا مفر

منه ، بين تجمعات وملل من حيث تأثير كل منهما على سلوك الفرد اقتصادياً . فالتجمع يضم زملاء ، أو بعبارة أخرى ، **منافسين** ، وذلك ، بالتحديد ، بهدف حصر التنافس والرغبة في الكسب العقلاني الناجم عنه . وهو يعلّم «فضائل مدنية» ؛ ويشكل ، بمعنى ما (لن نحلّله هنا بالتفصيل) الناطق الرسمي باسم «العقلانية» البرجوازية . غير أنه يمارس فعله بواسطة «وسائل العيش» التي يعترف بها لاعضائه ، وبواسطة **التقاليد** . ضمن الحدود التي كان فيها لتنظيم التجمع تأثير فعلي على الصعيد الاقتصادي ، كان له تلك النتائج العملية المعروفة .

أما الملل فهي ، من جهتها ، لا تضم في صفوفها أفراداً مؤهلين تكنيكياً لممارسة مهنة استناداً إلى تحصيلهم مستوى علمي ، أو انتمائهم إلى أصول عائلية، بل هي تضم **رفاق عقيدة** مؤهلين أخلاقياً على أساس الانضباط والاصطفاء ، وهي تراقب وتنظّم وتضبط سلوك أعضائها بالمعنى **الحصري للفضيلة الشكلية** والنسكية المنهجية ، محتقرة بذلك كل استخدام لوسائل العيش من شأنه لجم الرغبة بربح عقلاني . إن نجاح عضو في تجمع ، بالمعنى الرأسمالي ، يفسد روح التجمعية ـ كما حصل في انكلترا وفي فرنسا ـ فكان ينظر إليه ، بفعل ذلك ، برعب . أما النجاح المماثل الذي يتم إحرازه بطريقة شرعية على يد أخ أو زميل في ملّة فهو، يقدم الدليل على جدارة هذا الشخص وإثبات وجوده ؛ كما أنه ينطوي على خطوة للطائفة وعلى فرص لانتشارها . وبالنتيجة فإن مثل هذا النجاح قد نُظر إليه باستحسان وقد أثبتت ذلك آنفاً أقوال كثيرة .

لننظر إلى تنظيم العمل الحر في التجمعات ، وفي الشكل الذي حدّدته هذه التجمعات طيلة العصر الوسيط المسيحي ، والذي كان بعيداً جداً عن مقصدها الأصلي . بالتأكيد ، ينبغي ألا يُنظر إليه فحسب على أنه معيق للتنظيم الرأسمالي للعمل ، بل إنه شكّل أيضاً مرحلة أولى منه ، مرحلة لا غنى عنها[66] . ومن البديهي أن صيغة التجمع ليس بامكانها أن تنتج تقليداً رأسمالياً برجوازياً في الأزمنة الحديثة . إن نمط الحياة المنهجي لدى الطوائف النسكية هو وحده الذي كان قادراً على التشريع للحوافز الاقتصادية الفردانية الكامنة في هذا التقليد البرجوازي ، وذلك عبر تغيير صورة هذه الحوافز.

هوامش القسم الأخير:

الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية

(1) لا وجود لهذا المبدأ في كثير من الحالات إلا على الورق ، نسجل أهمية الناخبين الكاثوليك وأهمية الاعانات المقدمة للمدارس الطائفية .

(2) لا أهمية هنا للتفاصيل بالنسبة لموضوعنا . إنني أحيل إلى المجلدات المتتالية من كتاب *«American Church History Series»* وهي ليست كلها ذات قيمة واحدة .

(3) إن الصلاة ، التي ينبغي أن تفتتح فيها لا جلسات المحكمة العليا فحسب ، بل كل المؤتمرات الحزبية أيضاً ، قد غدت صورة بيانية مضجرة .

(4) أو أيضاً حين أرادت الصدفة أن تضع هذا الضيف الأوروبي الأكبر سناً على كرسي الشرف ، ويقول له الخادم وهو يقدم له الحساء : «سيدي ، الصلاة ، من فضلك» إنني لا أحسن أن أقول ، جواباً عن السؤال الذي طرح عليه والمذكور في النص، أفضل مما يلي : إنني عضو في ـ badische Landes kirche» ولم أجد هنا معبداً من معابد كنيستي . وقد اقتنعت السيدات باجابتي . «إنه لا يؤدي أية عبادة إلا ما خص طائفته» .

(5) لاحظ أحد أقربائي أن الإيمان هو حماية أكيدة من الزكام .

(6) سأل واحداً من المعمَّدين: «مرحباً، بيل، لم يكن الماء شديد البرودة» وأجابه بأكبر قدر من الجدية: «جيف، إني أفكر بمكان شديد الحرارة ولذلك لا أهتم بالماء البارد» .

(7) إنها لحقيقة قائمة أن يكون هذا الخيار قد جوبِهَ ، في اميركا بالتحديد ، بالتنافس الذي خاضته الطوائف ، والذي كان مرتبطاً ، في جزء منه ، بمصالح المبشرين المادية . وبالنتيجة فقد قامت تحديات ومبارزات بين أسماء متنافسة من أجل الحد من التبشير . وهكذا فإن الطوائف التي كانت تسهل عملية الزواج مرة ثانية كانت تشكل نقطة استقطاب كبيرة ، وكانت تقام في مواجهتها تحديات ، من أجل تصعيب مهمة الزواج مرة ثانية ، أمام الذين طلّقوا لأسباب غير كافية من الزاوية الدينية . ويعتقد أن بعض الطوائف المعمدانية قد بدت متسامحة أحياناً حيال هذا الموضوع ، في حين أن الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة اللوثرية (Missouri) كانتا معروفتين بتشددهما ، الأمر الذي قلّل عدد المؤمنين بهما .

(8) لقد رُوِيَ لي أكثر من مرة وبشكل عفوي ، أن من كان يريد أن يضارب ، داخل المدن الكبيرة ، في مجال أراضي البناء ، كان يبدأ ببناء كنيسة متواضعة في أغلب الأحيان ؛ ثم يدفع أحد طلاب اللاهوت ، مقابل 500 أو 600 دولار ، إلى العمل على تجميع الطائفة حوله وحول مبنى الكنيسة ، مما يستتبع «تمجيد» احتلال الأرض . وكانت توجد أبنية خربة تشبه الكنائس كانت تدل على فشل مشاريع من هذا النوع ، غير أن النجاح كان يحالف المبشرين بصورة عامة . وقد كان القادمون الجدد لا يجدون هناك ما كان ضرورياً بالنسبة إليهم : الاحتكاك بالجيران ، مدارس الأحد ، إلخ. وكانوا، بشكل خاص ، يشعرون بكونهم محاطين بأشخاص يمكن الوثوق بهم .

(9) غالباً ما كانت الطوائف تقيم علاقات ممتازة رغم قساوة المنافسة ، هذه المنافسة التي تتجلى في طبيعة ما يعطى [إلى المؤمنين] مادياً ومعنوياً ، في جلسات المساء عند الطائفة ؛ وحتى في الكنائس

الجميلة، كانت تقام حفلات موسيقية نهاريّة (يقال إن أحد المغنين من بوسطن كان لا يغنّي إلا مقابل 8000 دولار في حينه).

وهكذا ففي جلسة ميتودية كنت حاضراً فيها أوصي بحضور كل احتفالات التعميد ـ وصفتُ واحدة منها أعلاه ـ باعتبارها مشهداً باعثاً على التقوى. وفي معظم الأحيان كانت الطوائف ترفض الاستماع إلى عظات حول التباينات الطائفية، حول المعتقد بشكل عام. الأخلاق وحدها يمكن أن تشكل موضوعاً للعظة. وفي كل مرة كنت استمع إلى عظات مخصصة لمؤمنين ينتمون إلى الطبقة الوسطى، كانت الأخلاق البرجوازية بامتياز، الأخلاق القوية المحترمة، هي التي تشكل موضوع العظة، وبأكثر ما يكون من الابتذال والعامية، ولكن باقتناع راسخ بانفعال أحياناً.

(10) إن أحد أساتذة اللغات السامية في إحدى جامعات الجنوب قال لي : «آسف لأنني لم أصبح «رئيس محفل ماسوني» ، لأنه كان يمكنني في مثل هذه الحالة أن أعود إلى ميدان المشاريع» . وحين سألته عما كان يمكن أن يفيده ذلك ، أجابني بأنه لو كان تاجراً مسافراً أو بائعاً ، ولو كان بامكانه جعل هذا اللّقب الجامعي محترماً وذا قيمة ، لكان تمكن حينئذ من ولوج كل أنواع المضاربات ولغدا يساوي وزنه ذهباً .

(11) إن عدداً من الأميركيين المثقفين كانوا يلغون هذه الوقائع بكلمة واصفين إياها بازدراء ناعتين إياها بالعقلية المتخلفة. وقد أكد لي W. James أن الكثيرين يجهلونها فعلاً. غير أن هذه العناصر كانت ما تزال حية في المجالات المختلفة وأحياناً في أشكال تبدو مضحكة.

(12) إن الخبث والانتهازية على صعيد الأعراف الاجتماعية في أميركا كادا أن يكونا أكثر تطوراً مما هما عليه في المانيا ، حيث كان من المستحيل وجود ضابط أو موظف من دون الانتماء إلى أية طائفة. وكان لا يمكن تثبيت عمدة أو مختار ، في مهمته الرسمية في المانيا ، إذا كان أحد أولاده غير معمّد. حقل الاصطفاء هذا هو وحده الذي يختلف بين هذه المجتمعات: تقدّم في الملاكات الرسمية في ألمانيا، وفرص القيام بمشاريع في أميركا.

(13) في أميركا أيضاً يمكن أن تشترى القوة، غير أن المال وحده لا يكفي لكسب المكانة الاجتماعية. لكنه ، بالتأكيد يشكل إحدى وسائل تحقيق ذلك . الأمر هو عندنا كما في كل مكان . لكن طريق الفضائل [في المانيا] تمر عبر شراء الأرض الشريفة ، وعبر تأسيس استئمان ، ثم عبر الحصول على ألقاب الشرف التي تسهل قبول الأطفال في المجتمع الارستقراطي . أما في الولايات المتحدة ، فإن من يكون صانع ثروته يحترم أكثر تقاليد ورثته ، كما تُفتتح مهنة اجتماعية محترمة عبر علاقات جيدة في مدرسة أنيقة. وقديماً كان يتم البدء بطائفة مميزة، (الكالفانيين على سبيل المثال؛ حيث كانت توجد على مقاعد الكنائس في نيويورك وسائد مريحة ومراوح). الأساسي اليوم هو الانخراط في ناد ارستقراطي. ثم يلي ذلك نوع الحي، مكان الإقامة (في الشارع كما ينبغي أن يحصل ذلك، وتُستبعد المدن ذات الأهمية المتوسطة)، الألبسة، الرياضة. ثم أضيف أخيراً على قائمة العناصر المهمة ، حج الآباء ، إلخ ؛ ولن ندخل هنا في التفاصيل . إن عدداً من المكاتب التشريعية والوكالات من كل صنف تقوم بأبحاث معمقة ، بغية إقامة سلالات البلوتوقراطية. هذه الظاهرات المثيرة للسخرية الشديدة تنتمي إلى الحركة الواسعة التي تستهدف أوربة المجتمع الأميركي.

(14) لم يكن ذلك دائماً وضع كل الأندية الألمانية ـ الأميركية. كنت أطلب إلى تجار شبان في نيويورك

(يحملون أسماء تجارية كبيرة) لماذا كانوا جميعاً يطلبون بحرارة أن يُقبلوا أعضاء في نادٍ أميركي، بدل أن يبقوا في أنديتهم الألمانية المجهزة باتقان. وكانوا يجيبون أن أرباب العمل الألمان ـ الأميركيين يلعبون معهم فيها البليارد أحياناً، ولكن مع إشعارهم بأن ذلك هو نوع من اللطافة والمنّة.

(15) في موازاة ذلك في المانيا: أهمية التجمعات الطلابية، وشهادات ضباط الاحتياط بالنسبة للتجارة، وكذلك أهمية الدخول في مبارزة بالنسبة إلى الشأن الاجتماعي.

(16) انظر الملاحظة السابقة. إن الدخول في ناد أميركي (في سن المدرسة أو بعد ذلك) هو دائماً اللحظة الحاسمة للتخلي عن العقلية الألمانية.

(17) في زمن الهجرة إلى انكلترا الجديدة كان تنظيم الطوائف الدينية يسبق أحياناً تنظيم المجتمع السياسي. وهكذا فقد تجمع مهاجرو Dorchester، 1619، قبل رحيلهم، في طائفة دينية وانتخبوا راعياً واستاذ مدرسة، وفي مستعمرة Massachusetts شكلت الكنيسة جمعية متجانسة شكلياً، ولم تكن تقبل في صفوفها إلا مواطنين؛ وكان الانتماء إليها يفترض، من ناحية أخرى، تمتع المنتسب بحقوق المواطنين. وكذلك في نيويورك، كان الانتماء إلى كنيسة واتّباع سلوك حسن (أي الحصول على عضوية في الطائفة) بمثابة شرط أولي للحصول على المواطنية. في المقابل، كان حاكم المدينة مجبراً، بعد عام 1650، على تبني الكنيسة (سقوط المبادىء الاستقلالوية في النزعة البرسبيتارية الكالفينية) مما كان يترجم باكراً عبر ممارسة أكثر تسامحاً: وبعد إلحاق نيويورك، اكتفت الكنيسة بإعطاء شهادات تفيد بأن المعني كان مسالماً على الصعيد الديني، وأنه يمتلك الامكانات الكافية. وفي القرن السابع عشر، بعد إلحاق Maineو New Hampshire أصبحت Massachusetts مجبرة على التخلي عن مبدأ التصنيف الديني الصارم بالنسبة للحقوق السياسية. حول مسألة الانتماء إلى الكنيسة ينبغي التوصل أيضاً إلى مساومات؛ الأهم على هذا الصعيد هو الـ Half-Way Covenant لسنة 1657. وفي المقابل، إن الأفراد الذين لم يثبت تجددهم الديني كانوا يدخلون إلى الجمعية. غير أنهم لم يقبلوا في إطار الاتحاد حتى بداية القرن الثامن عشر.

(18) لم يكن هذا الأدب معروفاً جيداً في المانيا. لنذكر أيضاً بعض المؤلفات الأكثر قدماً. نجد عرضاً موجزاً عن تاريخ المعمدانية عند **Vedder**: (تاريخ المعمدانيين القصير *A Short History of the Baptists*، ط. ثانية، لنـدن 1897). وحول Hanserd Knollys: Culross، Hanserd *Kuollys*، مجلد 2. عن Baptist Manuals، نشرة P. Gauld، لندن 1891 حول تاريخ المعمدانية الجديدة: «نهوض وسقوط المعمدانية» *E.B. Bax, Rise and Fall of the Anabaptists,* 1902.

وحول Smyth: «قصة جون سميث المعمداني كما قصها بنفسه وكما قصها معاصروه» H. M. Dexter, The True Story of John *Smyth, the se-Baptist, as* told by himself and his contemporaries (Boston. (1881).

الوثائق الرسمية في: الكتيب المعمداني الكنسي *The Baptist Church Manuel* لمؤلفها: J-Newton Brown *(American Baptist Publishing,, Society,* 30S. Arch street, Philadelphia).

حول الصاحبيين انظر: «الصاحبيون في بنسلفانيا». A.C. Applegarth: *The Quakers in Pensylvania,* série X, tomes VIII et IX des John Hopkins, University studies in History and Political Science.

المعمدانيون في التاريخ (New York 1902) G. Lorimer: *Baptists in History* .

النظام المعمداني تحت الفحص J.A. Seiss: Baptist system Examined *(Lutheran Publication Society), 1902.*

حول انكلترا الجديدة: «تاريخ انكلترا الجديدة الاقتصادي والاجتماعي» Weeden: *Economic and Social History of New England,* 1620 - 1789, 2 tomes.

Daniel W. Howe: *The Puritan Republic* (Indianapolis, Bobbs-Merill C°).

«جمهورية الطهريين» .

حول تطور فكرة الـ Covenant في البرسبيتارية الكالفينية القديمة ، ونظام كنيستها وعلاقاتها بالكنيسة الرسمية من جهة والمتشددين من جهة أخرى أنظر : فكرة الميثاق الكنسي

Burrage: *The Church Covenant Idea,* (1904),

قدامى المنشقين الانكليز (1912) *The Early English Dissenters*.

الكنيسة البرسبيتارية (1918) **W.M. Macphail:** *The Presbyterian Church*

الطهريون الانكليز (1910) *J.Brown: The English Puritans* اضافة إلى وثائق مهمة في الحركة البرسبيتارية 89 - 1584 ,.Usher: *The Presbyterian Movement* إننا لم نعط هنا سوى لائحة سريعة لما نراه أساسياً .

(19) اعتبر من البديهي ، في القرن السابع عشر أن يلجأ Banyan إلى البرهنة التالية : يصبح من المستحيل ولوج باب التقوى حتى بقصد الثراء ، وخاصة بهدف زيادة عدد الزبائن ، ذلك أن السبب الذي على أساسه يصبح المرء تقياً هو سبب محايد .

(20) اضافة إلى المعمدانيين ، رفع الصاحبيون المطلب ذاته . هذا ما يثبته النص التالي الذي لفت نظري إليه Eduard Berstein :

«ليس فقط في القضايا المرتبطة بقانون الأرض أبقى الأعضاء البدائيّون على كلماتهم وارتباطاتهم مقدسة ، بل أصبحت هذه الميزة في تجارتهم أيضاً . ففي بدء ظهورهم كمجتمع عانوا كتجار ، لأن الآخرين المستائين من غرابة تصرفاتهم سحبوا الزبائن من دكاكينهم ، وفي وقت قصير اشتد الصراخ ضدهم ، لأن تجارة البلاد أضحت في أيديهم . لقد علت الصرخة ، بسبب الاعفاءات الضيقة في سائر الاتفاقات التجارية ، بينهم وبين الآخرين ، ولأنهم لم يطلبوا قط سعرين ثمناً للسلع التي باعوها .

توماس كلاركسون «صورة المهنة والممارسة في مجتمع الصاحبيين».

ظهرت الطبعة الأولى حوالى 1830 .

(21) كانت الأخلاق البرجوازية النموذجية في مجملها مشتركة، منذ البداية بين كل الجمعيات والطوائف النسكية، وهي مماثلة للأخلاق التي تمارسها الطوائف في أميركا هذه الأيام.

يعتبر الميتوديون في قائمة الممنوعات:

1 ـ البيع والشراء بمفاصلة ومساومة كبيرتين.

2 ـ الاتجار بسلع مجمركة.

3 ـ إقتطاع فوائد أكثر مما يسمح به قانون البلاد.

4 ـ «تجميع ثروات على الأرض» (أي تحويل رأس المال الاستثماري إلى ثروة).

5 ـ الإستدانة دون التأكد من إمكانية تسديد الدين.
6 ـ إتباع البذخ في جميع أشكاله.

(22) المصادر هي أقوال Zwingli الذي كان عليه أن يعمل بقوة داخل طائفته، مع المعارضين لمعمودية الصغار؛ هؤلاء من جانبهم كانوا يعتبرون «الانفصال» المعمداني، إذن الإرادوية، أمراً أثيماً حسب ما يقول الكتاب. عام 1603 توسل «البراونيون»، في عريضة رفعوها إلى جاك الأول، طرد جميع المنافقين من الكنيسة، وقبول جميع المخلصين المؤمنين، دون سائر الآخرين، مع أولادهم. ومع ذلك، فإن قيادة الحكومة الكنسية البرسبيتارية طلبت (عام 1584 تقريباً)، في المادة 37، ألاّ يُقبل في العشاء السري المقدس غير الأشخاص الذين خضعوا للنظام.

(23) بالنسبة للكنيسة الكالفينية التي ترفض مبدأ الطوائف، فإن مبدأ التشيع الإرادوي الذي ينجم منطقياً عن ضرورة الكهنوت الصافي، يطرح مشكلة. وهذه المشكلة تظهر في الأزمنة الحديثة بشكل بالغ الوضوح من وجهة النظر العقدية عند **A. Kuyper** (الذي غدا فيما بعد رئيس وزراء البلاد المنخفضة، لا سيما في برنامجه النهائي (Amesterdam 1890)Separatie en doleantie). هذه المشكلة تنجم في نظره عن غياب السلطة العقدية القوية في الكنائس غير الكاثوليكية مما يتطلب ألا يكون تقليد الكنيسة المرئي هو التقليد المسيحي بالمعنى الذي تداوله قدامى اللوثريين، بل أن يبقى مثقلاً بعبء نواقص الطبيعة الإنسانية. تولد الكنيسة الظاهرة حصراً من إرادة المؤمنين، بمقتضى الانتداب الذي يمنحهم الله إياه. وبالتالي فإن الإرادة الكهنوتية لا تكمن، لا في المسيح ذاته، ولا في وزرائه، بل في رعايا الكنيسة البروتستانتية (حول هذا Kuyper يتبع Voet). كما أن طائفة أكثر اتساعاً تولد من تجمع الرهبانيات والأخويات الشرعي والطوعي. غير أن مثل هذا التجمع يمكن أن يكون بمثابة **الواجب الديني**. من المفيد رفض المبدأ الروماني الذي يكون كل عضو في الكنيسة على أساسه عضواً، بالضرورة، في خورنية الحي الذي يقيم فيه. إن العمادة لا تجعل من الفرد إلا عضواً ناقص العضوية، وهي لا تمنحه أي حق. إن ألـ belijdenis en stipulatie هو الذي يجعل العضو عضواً فاعلاً في طائفته، بالمعنى الشرعي للكمة. فالانتماء إلى الطائفة (وهو وحده) مماثل للخضوع للنظام الكهنوتي (صلة أخرى مع voet). وقانون الكنيسة يتناول بالتحديد قواعد الكنيسة الصريحة؛ إن أعمال الإنسان، رغم ارتباطها بأوامر الله، لا تمثل هذه الأوامر ذاتها. (انظر: Voet، *politica* *ecclesiastica* Vol. I, pp I et II). كل هذه الأفكار هي تنويعات «استقلالوية» على القانون الدستوري في الكنائس اللوثرية؛ وهي تتطلب مشاركة فاعلة، من جانب **الطائفة**، إذن من جانب العلمانيين، في قبول أعضاء جدد (وهذا ما عرضه Von Rieker عرضاً رائعاً). وتشكل هذه المشاركة الجماعية في انكلترا الجديدة برنامج «البراونيين» المستقلين، وهو برنامج استمر متّبعاً في صراع طويل ضد ميل «الجونسونيين» الذين كانوا يطالبون بإدارة الكنيسة من الكبار القادرين على ممارسة الحكم. ومن المؤكد أن المتجددين وحدهم يمكن أن يقبلوا (واحد على أربعين حسب Baillie). كانت نظرية كنيسة المستقلين الاسكتلنديين، خلال القرن التاسع عشر، تتطلب أن يكون قبول العضوية موضوعاً لقرار خاص. غير أن نظرية كنيسة Kuyper في ذاتها ليست بالتأكيد نظرية أبرشانية.

كان يُطلب من الطوائف الفردية، حسب Kuyper، الانتساب إلى الكنيسة بمجملها والانتماء إليها، لأنه لا يمكن أن يوجد غير كنيسة شرعية واحدة في المكان الواحد. ولا يُلغى هذا الإلزام، كما لا يتدخل

إلزام الفصل إلا إذا ارتفعت الشكوى، أي بعد فشل محاولة تحسين أوضاع الكنيسة الفاسدة من خلال الاحتجاج الإيجابي والعرقلة السلبية. ويصبح الانفصال إلزامياً في النهاية حين تستنفد كل الوسائل وترجح القوة. وفي مثل هذه الحالة يُفرض دستور مستقل. لا وجود «للذات» في الكنيسة، والمؤمنون كمؤمنين يمارسون الدور الذي أناطه الله بهم. والثورة يمكن أن تكون واجباً إزاء الله (Kuyper : Het conflict gekomen ص. 30 – 31) . ويتمسك Kuyper و Voet بوجهة نظر المستقلين القائلة بأن المشاركين في الاتحاد بموجب عضويتهم هم وحدهم الكاملو العضوية في الكنيسة، وبأنهم وحدهم يمكن أن يكونوا متكفلي أولادهم خلال العمادة. إن المؤمن، بالمعنى **الروحي**، هو المهتدي داخلياً؛ وبالمعنى الشرعي هو المقبول في تناول القربان.

(24) الفرضية الأساسية بالنسبة إلى Kuyper هي أن احتفاظ الملحدين بنقاء تناول القربان هو خطيئة. غير أن الكنيسة، في نظره، لم تحكم أبداً في حالة الطهارة «أمام الله» ـ وذلك خلافاً للتقويين الراديكاليين. الإيمان والسلوك هما وحدهما حاسمان في مسألة القبول في تناول القربان. كانت مداولات المجامع الدينية في البلاد المنخفضة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر زاخرة بالنقاشات حول الشروط الأولية للقبول في العشاء السري المقدس. على سبيل المثال، سنودس هولندا الجنوبية عام 1574: لا يقبل تناول القربان حيث لا وجود لطائفة منظمة؛ وعلى القدامى وأعضاء المجلس الملّي السهر على ألا يُقبل أي شخص غير جدير بذلك. سينودس ووتردام، 1575: من يعش حياة مشينة لا يمكن قبوله. (إن قدامى الطائفة، وليس المبشرون وحدهم، هم الذين يقررون مسألة القبول. إن مثل هذه الاعتراضات تكاد تكون من شأن الطائفة التي تقاوم غالباً سياسة تسامحية من جانب المبشرين انظر مثلاً: Reitsma، II، ص. 231.) لنذكر بعض الحالات: سينودس Leyde، 1619، المادة 114: هل يمكن أن يُقبل في تناول القربان من تزوج من قائلة بإعادة العماد؟ سينودس Deventer الإقليمي، 1595، المادة 24: هل يمكن قبول خادم «اللومباردي»؟ سينودس Alkmaar، 1599، المادة II، و 1625، المادة 8: هل يمكن قبول المفلّس؟ سينودس هولندا الشمالية في Enkhuizen، 1618: هل يمكن قبول الذين عقدوا صلح تسوية مع دائنيهم؟ تكون الإجابة عن هذا السؤال الأخير إيجابية عندما يرى مجمع البطاركة وضع الأملاك كافياً واحتياطي التغذية واللباس عند المدين ملائماً. غير أن الإجابة تكون أكثر جزماً إذا ما أعلن الدائنون إرتياحهم للموافقة وإذا اعترف المدين بغلطته. فيما يتعلق بعدم قبول اللومبارديين، انظر أعلاه. انظر عند Reitsma، III، ص. 91، طرد الزوج بسبب ميله إلى التخاصم. وانظر في المصدر نفسه ص. 176 اشتراط مصالحة أطراف متخاصمين قبل قبولهم، أو استبعادهم عن تناول القربان طيلة النزاع؛ قبول الفرد المتورط في دعوى القدح والذم شرط أن يكون قد طلب الاستئناف.

من المحتمل أن يكون كـالفن أول من فرض، داخل جماعة الفرنسيين المهاجرين إلى ستراسبورغ، طرد الذين أظهر الامتحان عدم أهليتهم للعشاء السرّي (لكن الراعي هو الذي كان يقرر حينذاك وليست الطائفة). حسب مذهب كالفن الأصلي، ينبغي ألاّ يطبق الحرم إلا على المنبوذين (Insitutio Christiana IV. cop. XII, par. 4) حيث كان يسمى ذلك صدور الحكم «الرباني»؛ غير أن ذلك قد اعتُبر أيضاً بمثابة وسيلة «تحسين» (م. ن. فقرة، 5).

إن الحرم الشكلي هو اليوم نادر جداً في أميركا، على الأقل عند معمدانيي المدن الكبرى، حيث

استعيض عنه على الصعيد العملي بالإسقاط . أي بحذف اسم المحكوم بالحرم من اللائحة بشكل سري . كان العلمانيون لدى الملل وبين المستقلين يقومون بدور الناطق الرسمي باسم النظام ، في حين أن نظام الكنيسة البرسبيتاري الكالفيني كان يسعى جاهداً ليسيطر سيطرة عاجلة على الكنيسة وعلى الدولة . ومهما يكن من أمر ، فإن الإرادة البرسبيتارية كانت توزع مناصفة، بين القدامى (العلمانيين) والكهنة ، اعباء الكنيسة المرتفعة .

حصل أن انتظمت العلاقات المتبادلة بين القدامى والطوائف . إن البرلمان البرسبيتاري 1645 والـ «Cambridge platform» في انكلترا الجديدة حوالي عام 1647، وضعا عملية الاقصاء عن تناول القربان بين أيدي القدامى أي العلمانيين . غير أن المستقلين الاسكتلنديين ، اعتادوا على أن يحيلوا حالات السلوك السيء إلى لجنة ترفع تقريرها إلى الطائفة . كان ذلك منتصف القرن التاسع عشر . وكانت الطائفة تصدر حكمها بالطرد الاحتمالي ، بما يتناسب مع تصور صارم عن مسؤولية الجماعة مسؤولية تكافلية . وهو ما يتطابق تماماً مع طلب «البراونيين» من الملك جاك الأول عام 1603 (وهو ما ذكرناه أعلاه Dexter, loc. cit, p. 308)، في حين أن اتباع جونسون كانوا يعتبرون سيادة القدامى (المنتخبين) سلطة «توراتية» ، لأن بإمكان هؤلاء إصدار القرار بالطرد بالرغم من قرار الطائفة المعاكس (بمناسبة انفصال Ainsworth). حول الشروط المقابلة عند البرسيبتاريين الأوائل في انكلترا، انظر المؤلفات المشار إليها في الحاشية رقم 18 وأطروحة Pearson المذكورة في الحاشية رقم 22.

(25) يعتقد التقويون الهولنديون بالمبدأ ذاته. ويدافع Lodensteijen مثلاً عن وجهة النظر القائلة بإمكانية تناول القربان مع غير المتجددين؛ فالمسألة في رأيه، تتعلق بأفراد لا يحملون شارة التجدد. ويمضي إلى أبعد من ذلك بحيث ينصح بعدم قول «أبونا» مع الأولاد، لأن هؤلاء لم يصبحوا بعد «أولاد الله» . كما حصل أن التقى Köhler في هولندا بأشخاص كانوا ما يزالون يعتقدون أن المتجدد لا يمكن أن يخطىء. لقد اجتمعت الأرثوذكسية الكالفينية والمعرفة المدهشة بالتوراة، في صفوف شرائح البرجوازية الصغيرة تحديداً. هنا أيضاً راح الأرثوذكسيون، الحذرون من التربية اللاهوتية، يشكون، خلافاً لتنظيم الكنيسة 1852، من أن العلمانيين لم يكونوا ممثّلين كفاية في المجتمع الديني (ويشكون من عقوبة قليلة القسوة) . أما في ألمانيا وفي المرحلة ذاتها، فلم يكن يخطر هذا أبداً في بال أي حزب لوثري أرثوذكسي .

(26) أورده **Dexter**، Congregationalism of the Last Three Hundred Years as Seen in its Literature (New York, 1880, p. 97).

(27) كـان البرسبيتاريون الإنكليز في عهد اليزابيت يميلون إلى الموافقة على 39 مادة من قانون الكنيسة الإنكليزية (بتحفظ على المادتين 34 و 36 اللتين لا فائدة منهما بالنسبة لنا) .

(28) في القرن السابع عشر كانت رسائل التوصية letters of recommandation ضرورية للمعمدانيين الذين لا ينتمون إلى الطائفة المحلية لكي يكونوا مقبولين في القربان. والذين لم يكونوا معمدانيين لا يمكن أن يقبلوا فيه، إلا بعد خضوعهم لامتحان، وبعد قرار من الطائفة. (ملحق على طبعة Hanserd Kuollys confession de 1689, West Church, P a. 1817) . كان حضور القربان واجباً على العضو المؤهل . كما أن عدم الانتساب إلى الطائفة في مكان الإقامة كان يعتبر انشقاقاً. كانت وجهة نظر المعمدانيين مشابهة لوجهة نظر Kuyper، فيما يتعلق بالاتحاد مع الطوائف الأخرى (انظر الحاشية رقم ، 24)؛ غير أنهم

كانوا يرفضون كل سلطة قضائية أرفع من الكنائس الفردية فيما يتعلق بالأدلة على أساس البيّنة لدى أطراف العقد وفي بدايات الكنيسة البرسبيتارية. انظر الحاشية رقم 22 والمؤلفات المذكورة في الحاشية رقم 18.

(29) تاريخ الكنيسة في الكمنولث، **Shaw,** *Church History under the commenwealth* II,pp.152 – 165

GARDINER, commonwealth, III, p.231.

(30) كانت عريضة اتباع Brown المقدمة إلى الملك جاك تحتج ضد ذلك.

(31) كان هذا المبدأ قد صيغ في قرارات شبيهة بتلك التي اتخذها سينودس Edam، عام 1585 (في مجموعة *Reitsma*، ص 139).

(32) الدليل الكنسي. **Baxter,** *Ecclesiastical Directory,* II, p. 108 درس المؤلف بالتفصيل ظاهرة الخوف من القربان الذي يبديه المؤمنون المتخوفون من أنفسهم (بسبب المادة 25 من كنيسة انكلترا).

(33) يمثل مذهب الجبرية هنا أيضاً النموذج الأكثر صفاء. لا شيء يظهر بمزيد من الوضوح أهميته العملية إلا النزاع الحاد حول موضوع إجازة قبول أطفال المنبوذين في العمادة، وذلك بعد تعليل سلوكهم. أهمية الجبرية هذه كانت دوماً، وعن حق، موضع شك. من بين الطوائف الأربع التي تضم اللاجئين في أمستردام (في بداية القرن السابع عشر) ثلاث منها كانت مع الموافقة، أما في انكلترا الجديدة فكان ينبغي انتظار ميثاق Halfway Covenant لعام 1657 حتى يتلطف الموقف إزاءهم.

(34) عبارة مـذكورة ص. 110.

(35) إن خطر الجمعيات السرية في بداية القرن السابع عشر أثار موجة عامة في هولندا. وقد اتخذت اليزابيت ضدها موقفاً فظاً ذهب إلى حد التهديد بعقوبة الإعدام. والسبب في ذلك هو طبيعة التدين النسكي المعادية للسلطة، أو بمزيد من الدقة، في الحالة الراهنة، علاقات التناقس بين السلطة الكهنوتية والسلطة المدنية (كان Cartwright قد طالب بإباحة تطبيق الحرم على الأمراء). والواقع أن نموذج اسكتلندا، أرض البركة بالنسبة للكنيسة البرسبيتارية وللسيطرة الكهنوتية ضد الملك، كان ينبغي أن يؤثّر في جميع الاتجاهات.

(36) بغية إنقاذهم من ضغوط المبشرين الارثوذكس الدينية، وإعطائهم الإرشادات الصالحة للتنصر، راح مواطنون من امستردام يبعثون أولادهم إلى مبشرين أحرار. وقد رفض مجلس خورنات امستردام الاعتراف بشهادات السلوك الأخلاقي التي يمنحها هؤلاء الكهنة إلى متناولي القربان. وقد طرد الأولاد من العشاء السري لأن هذا ينبغي أن يبقى نقياً كما ينبغي إطاعة الله لا إطاعة البشر. وعندما صادقت اللجنة السنودسية على القرارات المتخذة ضد هذا الانحراف، رفض مجلس الخورنة الطاعة وتبنى تنظيماً جديداً. وفي حالة تعطيل الدور كان هذا التنظيم يجيز لمجلس الخورنة أن يتصرف بالكنيسة؛ فيرفض هذا الطائفة وسينودسها؛ أما القدامى، Rutgers و Kuyper (علمانيان) فقد استوليا، بعد تعليق دورهم، على Nieuwe Kerk رغم الحماية التي كانت تتمتع بها. انظر: Hogerzeil (De kerkelijke strijd te Amsterdam, 1886) وكتابات Kuyper الواردة أعلاه. ظهرت الحركة الجبرية خلال العشرينات بقيادة Bilderdijk وتلامذته Isaac dacosta و Abraham capadose (وهما يهوديان معمّدان). (فقد رفضت مثلاً، بسبب الجبرية، إلغاء عبودية السود التي تعتبر «مساساً بالعناية الإلّهية»، وللسبب نفسه رفضت التلقيح أيضاً!). كانت هذه الحركة تحارب بحدة نظام الكنيسة التسامحي

وتنظيم الأسرار وإجازتها لأفراد غير مؤهلين، فقادت الكنيسة إلى الانشقاق. وقد قرر سينودس الطوائف اللوثرية المفصولة المنعقد في امستردام عام 1840 الموافقة على قانون Dordrecht ورفض كل أنواع الهيمنة (على الكنيسة وداخلها) وكان Groen van prinsterer أحد تلامذة Bilderdijk.

(37) نجد من ذلك صياغات كلاسيكية في اعتراف امستردام Amsterdam confession 1611(منشورات Hanserd knollys Society, T.X) وهكذا ففي المادة 16: «يجب أن يعرف أفراد رعية الكنيسة الواحدة بعضهم بعضاً، لذلك يجب ألا تحشد الكنيسة العدد الكبير مما يحول عملياً دون تعرفهم على بعضهم بعضاً». من هنا فإن كل قيادة سينودسية وكل خلق لسلطة كنسية مركزية يُعتبران من حيث المبدأ ارتداداً عن الكهنوت. هذا ما حصل في Massachustts وكذلك في انكلترا في عهد كروموبل. كانت الأنظمة التي وضعها البرلمان عام 1641 تجيز لكل طائفة أو جماعة أن يكون لها كاهن ارثوذكسي ومستقلون متطرفون. كانت بروتوكولات Dedhom التي نشرها Usher، تفترض أن تكون الطوائف الفردية (وربما في الواقع الكهان الفرديون) ضامنة لنظام الكنيسة. إن قبول العضوية على أساس الانتخاب أمر جرى تأكيده في بروتوكول 22/ 10 / 1582: «لا ينخرط أحدٌ، كواحدٍ في المجموعة، دون أن يحصل بشكل عام على القبول الجماعي». لكن هؤلاء الطهريين اعلنوا، منذ عام 1586، معارضتهم لاتباع Brown الذين توجهوا في النتيجة نحو الأبرشانية.

(38) إن «طبقات» الميتوديين، وهي أساس تجمعهم بهدف علاج الروح، كانت العمود الفقري الحقيقي في التنظيم برمته. وكل طبقة كانت تضم اثني عشر مؤمناً. وعلى رئيس الطبقة أن يرى أسبوعياً أعضاء الطبقة فرداً فرداً، إما في منزله، وإما في اجتماع الطبقة الذي يتم خلاله في أغلب الأحيان اعتراف عام بالخطايا. وعليه أن يستخدم سجلاً لسلوك كل واحد. وتصلح هذه المحاسبة، إضافة إلى فوائدها الأخرى، في إعطاء شهادات خلال انتقال أحد الأعضاء. كان قد أُهمل تطبيق هذا التنظيم منذ زمن بعيد، في كل مكان، حتى في الولايات المتحدة. من الممكن تكوين فكرة عن الشكل الذي يعمل فيه هذا النظام الكنسي لدى أوائل الطهريين بواسطة بروتوكول Dedham المذكور أعلاه والذي بموجبه ينبغي تقديم النصح في الجمعية «حين يلاحظ الأخوة أو يستطلعون أمراً ما».

(39) في البلدان اللوثرية، لا سيما ألمانيا، من الملاحظ أن النظام الكنسي لم يتطور بما فيه الكفاية، أو أنه أصيب باكراً بالانحطاط. وكان من دون فعالية تذكر في الكنائس اللوثرية الألمانية، باستثناء Clèves وJuliers وفي بقية مناطق Rhenan على ضفتي الرين. السبب في ذلك كان الوسط اللوثري والحسد القائم بين سلطة الدولة والسلطة المنافسة المؤلفة من قوى مقدساتية متجانسة وهو حسد كان، بالتأكيد، موجوداً في كل مكان، غير أن الدولة بقيت في ألمانيا نافذة. (على كل حال توجد بقايا من النظام الكنسي حتى القرن التاسع عشر). حصل الحرم الأخير عام 1855 في Palatinat حيث يعود تاريخ الكنيسة إلى عام 1563 ولم يتأخر لحظة عن الدخول إلى الحيز العلمي، على طريقة ايراست Earst). ووحدهم المينونيون، والتقويون فيما بعد، أوجدوا تنظيمات فاعلة. (بالنسبة لـ Menno لا وجود «لكنيسة ظاهرة» إلا حيث يوجد نظام كنسي، والحرم المستند إلى سلوك سيء أو إلى زواج مختلط كان عنصراً واقعياً من عناصر هذا النظام. كان الـ Rinsburger Kollegianten من غير معتقد، وما يهم في نظرهم هو «السلوك» فحسب). أما الهوغنوت فكان النظام الكنسي في ذاته، بالنسبة لهم، صارماً ودقيقاً، غير أنه بدأ يرتخي شيئاً فشيئاً تحت تأثير اعتبارات لا مفر منها ـ وهو ما كان ضرورياً من وجهة

نظر سياسية ـ تتعلق بالنبالة. في انكلترا، كان أتباع النظام الطهري موجودين في صفوف الطبقة الوسطى البرجوازية الرأسمالية خصوصاً، في مدينة لندن مثلاً. إن المدينة لا تخشى هيمنة الأكليروس، غير أنها تريد أن تجعل النظام الكنسي وسيلة لتدجين الجماهير. إن طبقة الحرفيين من جهتها كانت مرتبطة فيها ارتباطاً شديداً. أما الريفيون والنبلاء فقد كان ارتباطهم أقل متانة نسبياً. فلقد كانت السلطات السياسية هي خصم هذا النظام، وهذا يعني أن البرلمان الإنكليزي هو جزء من هذه الخصومة أيضاً. غير أن ما يلعب دوراً حاسماً على صعيد هذه المسائل ليس «المصالح الطبقية» كما تبين الوثائق، بل على العكس المصالح الدينية وإلى جانبها مصالح ومعتقدات سياسية. نعرف قساوة وصرامة النظام الكنسي الطهري الحقيقي، لا في انكلترا الجديدة فحسب، بل في أوروبا أيضاً. وقد كان جنرالات كرومويل وضباطه وعملاؤه يبدون بمناسبات عدة الرغبة في نفي «شخص كسول فاسق دنيوي نجس». عند الميتوديين يمكن أن يشطب المترهبنون، بلا أي اجراء آخر، وذلك بسبب سوء السلوك، طيلة مدة امتحان المترهبن، في حين أن الأعضاء الفعالين لا ينطبق عليهم ذلك، إلا بعد بحث تقوم به لجنة. إن بروتوكولات المجامع الهوغنوتية (التي كانت سبباً في إطالة وجود ملة) وضّحت النظام الكنسي. نجد فيها، من بين ما نجد، رقابة على تزوير المواد الغذائية وغشها وعلى عدم النزاهة في العمل. (المجمع الديني السادس، التوصية XIV). إن قوانين تحديد النفقات الكمالية موجودة فيه بكثرة، وملكية العبيد والاتجار بهم من الأمور **المباحة**. (السنودس 27). إن ممارسة كثيرة التسامح مع متطلبات خزانة الدولة هو أمر مقبول أيضاً (خزانة الدولة هي طاغية). السنودس السادس (Cas de Conscience dec. XIV) والربا أيضاً، م. ن. XV (أنظر المجمع العام الثاني، 17، و42). كان يطلق على البرسبيتاريين الكالفينيين الإنكليز، حوالى أواخر القرن السادس عشر، اسم النظاميين، ويستخدم هذا الاسم في المراسلات الرسمية (أورده Pearson).

(40) هناك امتحان يخضع له المترهبن لدى كافة الطوائف، وهو عند الميتوديين مثلاً، لمدة ستة أشهر.

(41) إن منافحة المستقلين الخمسة في سينودس Westminster وضع في المقام الأول فصل «المسيحيين الشكليين الطارئين».

وهذا ما لم يكن يعني في البداية سوى فصل إرادوي. لكن رأي Robinson (الذي تلطف فيما بعد)، وهو الكالفيني المتشدد وبطل سنودس Dordrecht، يتلخص بأن الانفصاليين المستقلين لا يجوز أن يقيموا علاقات اجتماعية مع الآخرين. من المعلوم أن معظم الطوائف تجنبت الاعتراف بهذا المبدأ اعترافاً واضحاً، كما أن بعضها رفضه بوضوح، على الأقل كمبدأ. ذهب باكستر في كتابه (Christian Directory, II, p. 100) إلى حد التفكير بأن حالة الإكراه يمكن أن تعالج بالصلاة بهدوء بصحبة شخص غير متدين، شريطة أن يضطلع بمسؤولية هذا الأمر رب العائلة أو الراعي وليس المعني ذاته. إنها طريقة في الرؤيا غير طهرية. لقد لعب الـ mijdinge في هولندا خلال القرن السابع عشر دوراً مهماً جداً، داخل الطوائف المعمدانية المتشددة.

(42) هذا ما كانت قد أبرزته كثيراً النقاشات والصراعات داخل طوائف لاجئي أمستردام، في بداية القرن السابع عشر. وكذلك في Lancashire، فإن رفض النظام الكهنوتي والمطالبة من قبل العلمانيين بالقيادة وبالحفاظ على النظام الكنسي هما أمران حاسمان بالنسبة للمواقع المتبوّأة خلال الصراعات الأهلية أيام كرومويل.

(43) داخل الطوائف المستقلة والمعمدانية شكلت تسمية القدامى مادة لسجالات طويلة ليست مهمة بالنسبة إلى موضوعنا.

(44) ضد هذا كان موجهاً قرار البرلمان الصادر في 31 / 12 / 1646، وكان يقضي بتوجيه ضربة للمستقلين. من ناحية أخرى، جرت معارضة مبدأ حرية التنبؤ وحورب في كتابات Robinson. بينما قدم له Jeremy Taylor تنازلات، بصفته ممثِّلاً للأنكليكانيين (The Liberty of Prophesying, 1647). كان مجرّبو Tryers كرومويل يطلبون بأن تناط إجازة التكهن بإفادة من ستة أعضاء مصنفين من داخل الطائفة، من بينهم أربعة أعضاء علمانيين. في المراحل الأولى من الإصلاح الديني في انكلترا، لم تكن التمارين والتكهنات مقبولة من جانب الكهنة المتحمسين فحسب، بل إنهم كانوا يشجعونها أيضاً. وفي اسكتلندا، 1560، كان هؤلاء من مقومات النشاط الكنسي: كانوا قد فعلوا ذلك قبل دخولهم إلى Northampton عام 1571، غير أن اليزابيت أصرّت على قرارها بحذف تلك التمارين، هذا ما يؤكده إعلان الحرب ضد Cartwright.

(45) كان Smyth قد طالب في أمستردام بألّا يحمل المتجدد التوراة بين يديه حين يعظ.

(46) لم يدفع ذلك، إلى مثل هذا البعد في أيامنا. تقضي الأسطورة الرسمية أن يجتمع على مقعد خاص، في الجمعيات العامة، الأشخاص الذين يتمتعون بأكبر فرص لكي تحل «الروح» عليهم وقت العبادة. وينتظر حينئذ، في جو من الصمت أن تنزل الروح على أحدهم. كنت أحضر قداساً في إحدى مدارس بنسلفانيا، ولم تستحوذ الروح على تلك السيدة التي كانت جالسة على المقعد بزينتها الجميلة والبسيطة، وبهبة ربانية من الأكثر وضوحاً ـ ومن دون شك بعد تفاهم أولي على ذلك ـ غير أن الروح حلّت على مدير مكتبة المدرسة الذي اندفع يلقي خطاباً فصيحاً حول فكرة «القديس».

(47) إن الثورات الملهمة التي تقوم بها الملل (من نمط Fox وقادة آخرين من الصنف ذاته) بدأت جميعها، داخل الطوائف، بالصراع ضد أصحاب المداخيل الرسمية الذين يعتبرون «مرتزقة»، مراعاة للمبدأ الرسولي المتعلق بالتبشير المجاني من جانب الذين تنعشهم الروح. وكان البرلمان مسرح النزاع الحاد بين Goodwin الابرشاني وPrynne، حيث أعاب الثاني على الأول قبول دخل، وذلك خلافاً للمبدأ، في حين أن الأول صرح بعدم قبوله إلا ما يعطى له طوعاً. إن القاعدة التي تجيز الهبات الطوعية للمبشرين موجودة في عريضة أتباع Brown المقدمة إلى جاك الأول (1603). (النقطة 71: من هنا الاعتراض على المعاش البابوي والعشر اليهودي).

(48) هذه الأخيرة كانت مطلوبة لكل المبشرين في اتفاق الشعب. Agreement of the poeple 1 /5/ 1649.

(49) وكذلك بالنسبة إلى المبشرين المحليين لدى الميتوديين.

(50) عام 1793 ألغت الميتودية كل اختلاف بين المبشرين الذين خضعوا للسياسة وبين سواهم. وبالتالي فإن المبشّرين الجوّالين، ممثلي الميتودية المميزين، كانوا على قدم المساواة مع الكهنة الذين ينالون سيامتهم من الكنيسة الأنكليكانية. لكن المبشرين الجوالين حصلوا في الوقت ذاته على احتكار التبشير في كل «الدائرة» وعلى منح الأسرار (من هذه الفترة بالضبط يتحدد تاريخ الإدارة الذاتية للأسرار، ولكن في ساعات مختلفة عن تلك التي كانت متداولة في الكنيسة الرسمية، التي يجري الزعم باستمرار الانتماء إليها). وكما كانت الحال قبل عام 1768، كان مُحرّماً عليهم ممارسة أي نشاط ثانوي بصفة

مدنية، فتحوّل المبشرون إلى اكليروس جديد. وأنشىء عام 1836 نظام سيامة شكلي. وكان يوجد إضافة إلى ذلك مبشرون محليون مجندون من بين العلمانيين الذين كان التبشير بالنسبة لهم مهنة ثانوية ولم يكن لهم حق منح الأسرار وكانت صلاحيتهم محلية، ولم يكن يُعْطَ لهؤلاء ولا لأولئك زي «رسمي» يدل على وظيفتهم.

(51) في الواقع تحولت معظم «الدوائر» إلى خورنات صغيرة، على الأقل في أنكلترا، كما تحول سفر المبشرين إلى مجرد تلفيق. ما تزال القاعدة سارية منذ القديم وحتى اليوم، وهي تقضي بألا يخدم الكاهن الدائرة ذاتها لأكثر من ثلاث سنوات متواصلة. والمقصود هم المبشرون **المحترفون**. في المقابل كان المبشرون المحليون، الذين يتجند من بين صفوفهم المبشرون الجوالون، يمارسون مهنة مدنية، ولم تكن إجازتهم التبشيرية صالحة (في الأساس) إلا لمدة عام واحد. وكان يبدو وجودهم ضرورياً بسبب العدد الكبير من احتفالات القداس ومن المعابد. وكانوا، فوق كل ذلك، يشكلون هيكل تنظيم «الطبقات» وعلاج النفوس، أي جهازاً مركزياً حقيقياً للنظام الكنسي.

(52) إن مواجهة كرومويل «لبرلمان القديسين» أصبح حاداً. أحد أسباب ذلك هو مسألة الجامعات (التي زالت مع إلغاء العشور والمداخيل). لم يكن في وسع كرومويل أن يقرر تهديم المراكز الثقافية التي كانت، قبل كل شيء، حسب عقلية تلك المرحلة، مؤسسات يتكون فيها اللاهوتيون.

(53) هل كان يحصل الشيء ذاته حسب اقتراح 1652 وبشكل أساسي، انسجاماً مع دستور الكنيسة لعام 1654.

(54) ضرب مثل على ذلك في كتاب (سقوط الملكية الفردية) **Gardiner**: *Fall of the Monarchy I,* p. 380).

(55) إن اعتراف Westminster (XXVI, I) من جهته، يطرح مبدأ واجب التعاون داخل الملّة وخارجها. وقد تعددت التعليمات المشابهة لدى جميع الملل.

(56) لقد حاولت الميتودية مراراً أن تعاقب بالطرد كل من يلجأ إلى الحاكم المدني. من ناحية أخرى أوجد الميتوديون محاكم عديدة كان يمكن اللجوء إليها للشكوى على سيّئي المعاملة.

(57) كانت لجنة من الأخوة عند الميتوديين الأوائل، مكلّفة بالتحقيق في جميع حالات الامتناع عن الدفع. وكان الاقتراض دون التأكد من إمكانية التسديد سبباً من أسباب الطرد، من هنا شهرة الميتوديين على صعيد التسليف. قارن مع قرارات سنودسات هولندا المذكورة في الحاشية رقم 25. في: Hanserd Knollys Confession baptiste (c. 28) نُصّ على واجب التعاون بين الأخوة مع التحفظ التالي: ينبغي ألا يسبب أي ضرر بقداسة الملكية. ويجري تذكير القدامى بضرورة اتخاذ إجراءات ضد الأعضاء الذين يعيشون من دون مهنة (أو دعوة إلى الدين) أو الذين يسلكون سلوك الكسالى في مهنهم (أو دعوتهم إلى الدين).

(58) إنها، عند الميتوديين، واجب مصاغ بوضوح.

(59) ينبغي، في الأساس، أن تتجدد هذه الشهادات مرة كل ثلاث سنوات. وكما سبقت الملاحظة، لم يكن أوائل المستقلين يمنحون القربان إلا للذين يحملون بطاقة دخول. أما المعمدانيون فلم يكونوا يقبلون أي قادم جديد إلا إذا كان يحمل طلباً خطياً من طائفته الأصلية. أنظر ملحق طبعة **West chester**), Hanserd Knollys confession de 1689 (West Chester, pa. 1827). كانت **الطوائف المعمدانية**

الثلاث في أمستردام تعرف هذا النظام، في بداية القرن السادس عشر، وهو النظام الذي غدا بعد ذلك معروفاً في كل مكان. ففي Massachusetts كانت شهادة المبشّر وشهادة «اصطفاء الرجال» تتعلق بالأرثوذكسية وبالسلوك، وتلعب، عام 1669، دور إفادة تأهيل تسمح لحاملها بالحصول على المواطنية السياسية. (كانت هذه الشهادة تحل محل الإجازة الأصلية بالمشاركة في القربان).

(60) إن Doyle، في كتابه الذي ذُكر لأكثر من مرة، يعزو إلى هذا العامل الميزة الصناعية التي تميزت بها أنكلترا الجديدة، على خلاف ما كانت عليه المستعمرات الزراعية.

(61) أنظر مثلاً ملاحظات Doyle حول العلاقات بين الطبقات الاجتماعية في انكلترا الجديدة حيث كانت الأرستقراطية مكوّنة من عائلات لها تقاليد دينية وأدبية عريقة، لا من طبقات مالكة.

(62) في مقابل ذلك، نقول تكراراً إنَّ الاعتراف الكاثوليكي يشكل وسيلة للتخلص من الضغط الداخلي الهائل، الذي لا يكف عن قمع المتعصب في سلوكه. لن ندرس هنا إلى أي حد كانت بعض الطوائف الدينية الأرثوذكسية والهرطقية في القرون الوسطى طليعة هذه الملل النسكية في البروتستانتية.

(63) نشير من جديد وبقوة إلى هذه النقطة الحاسمة جداً والتي أُبرزت في الأول من البحثين المعروضين هنا. إن الخطأ الأساسي في انتقاداتي هو بالتحديد عدم انتباهها إلى الواقع. ففي دراسة أخلاق العبريين، بالعلاقة مع المذاهب المشابهة جداً في الأنظمة الأخلاقية المصرية والفينيقية والبابلية، سنشير إلى حالات مماثلة جداً.

(64) قارن حول هذا الموضوع مع ما قيل في الدراسة السابقة. كانت الأبرشانيات، لدى اليهود قديماً كما لدى أوائل المسيحيين، تعمل في الاتجاه ذاته، كل على طريقتها (وهذا ما سبَّب، كما سنرى، زوال الأهمية الاجتماعية للقرابة عند اليهود. وقد عملت المسيحية في الاتجاه ذاته مع بداية العصر الوسيط).

(65) يكفي، لإعطاء مثل على ذلك، **كتاب المهن** لمؤلفه Etienne Boileau حاكم باريس (1268)، طبعة Lespinasse و Bonnardot *(Histoire générale de Paris)* ص 211. القسم الثامن، ص 215، القسم الرابع.

(66) ليس ممكناً أن نتناول هنا تحليل هذه العلاقات السببية المشوّشة جداً.

المحتويات

مشروع مطاع صفدي للينابيع III

الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية

في أية صيغة تحدد بعض المعتقدات الدينية بروز «عقلية اقتصادية»، وبعبارة أخرى بروز «التقليد» المتعلق بشكل معين من الاقتصاد؟ وقد أخذنا مثلاً على ذلك العلاقات بين روح الحياة الاقتصادية الحديثة وبين الأخلاق العقلانية لدى البروتستانتية النسكية. ولن نهتم إذن إلا بوجه واحد من التسلسل السببي. أما الدراسات التالية التي تتناول الأخلاق الاقتصادية في الأديان الكبرى في العالم فهي تهدف إلى إقامة العلاقات بين الديانات الأكثر أهمية وبين الاقتصاد والطبقات الاجتماعية. وهي تسعى إلى تعقب هاتين العلاقتين السببيتين بمقدار ما يحتاج الأمر إلى ذلك، بغية إيجاد نقاط المقارنة مع التطور الغربي الذي سيكون، هو الآخر، موضع تحليل. في الحقيقة نأمل أن تكون هذه هي الطريقة الوحيدة في البحث عن سند سببي لهذه العناصر الأخلاقية ـ الاقتصادية من الدين الغربي، هذه العناصر التي بها يتعارض هذا الدين مع غيره من الأديان. غير أن هذه الدراسات ـ مهما تكن مهمة ـ لا تدعي أبداً أنها تشكل تحليلات متكاملة. فهي على العكس، تشدد عمداً على العناصر التي استناداً إليها تبقى كل حضارة من الحضارات المدروسة متعارضة مع تطور الحضارة الغربية. فهي إذن برمتها موجهة نحو القضايا التي تبدو ـ من وجهة النظر هذه ـ مهمة لفهم الحضارة الغربية. ولن نعدم وسيلة للوصول إلى الهدف الذي حددناه ولكن، تفادياً لأي سوء فهم، نشير هنا قصداً إلى الحدود التي تصل إليها فكرتنا.



السعر: 6 دولارات أميركية أو ما يعادلها